وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بغداد

كلية العلوم السياسية

مدخل الى

الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر

الجزء الثاني

الفكر السياسي الغربي المعاصر

تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الرضا حسين الطعان

الاستاذ المساعد الدكتور
عامر حسن فياض

الأستاذ المساعد الدكتور
علي عباس مراد





المدخل إلى

الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر

الجزء الثاني

الفكر السياسي الغربي المعاصر

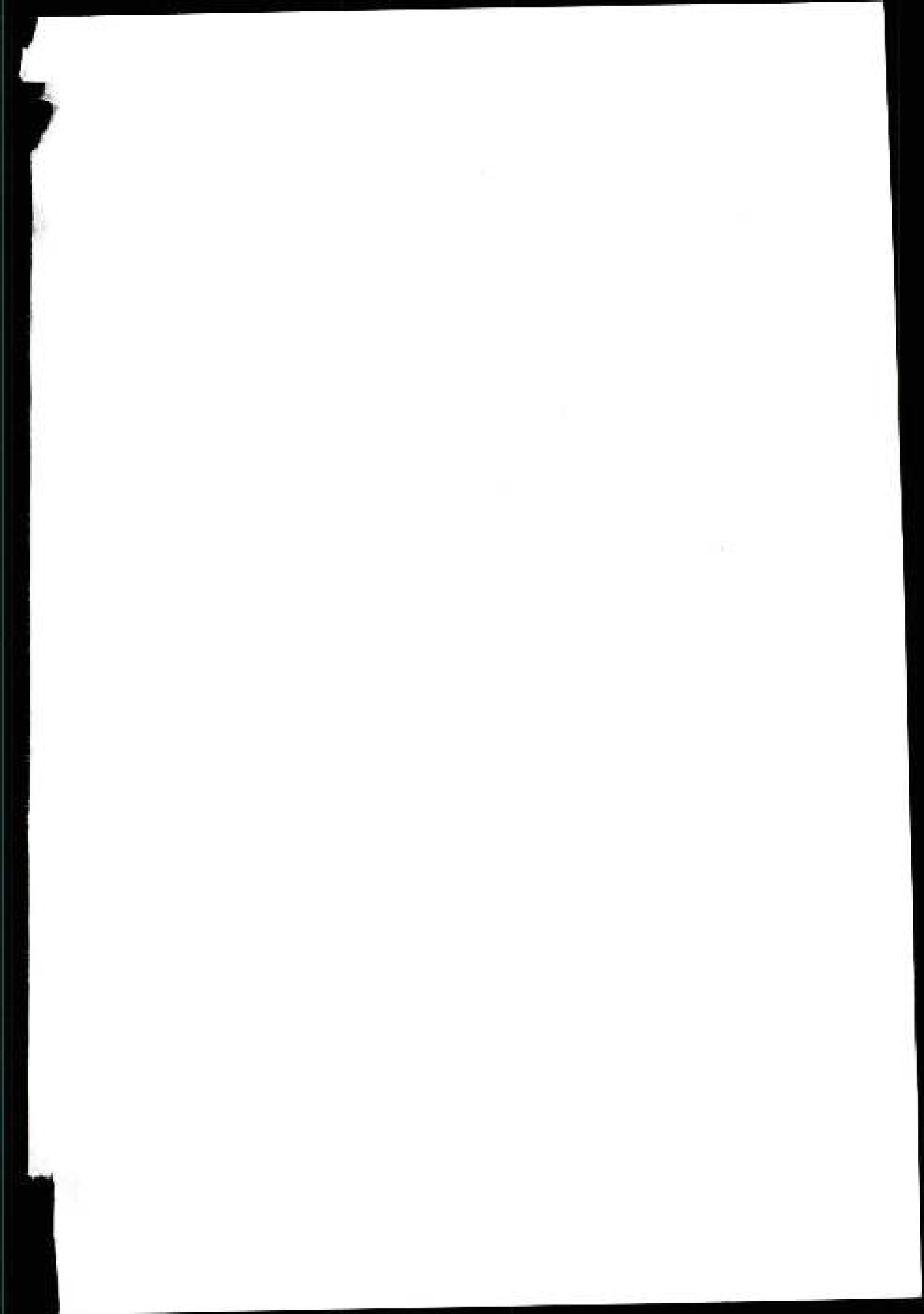
تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الرضا حسين الطعان

الأستاذ المساعد الدكتور
عامر حسن فياض

الأستاذ المساعد الدكتور
علي عباس مراد

الأستاذ الدكتور
حسام باقر الغرباوي



المحتويات

مقدمة عامة

ماذا ندرس؟ لماذا ندرس؟ كيف ندرس؟ تلك هي الأسئلة الرئيسة التي يتوجب أن يطرحها العقل الإنساني على نفسه ويسعى للإجابة عنها إذا ما أراد دخول عالم المعرفة الواسع من الباب الصحيح، وطالما أننا نسعى هنا إلى دراسة الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر فلا بد أن نحدد أولا ماهية الفكر السياسي؟ ولماذا ندرس الفكر السياسي؟ وكيف ندرس الفكر السياسي؟

وبقدر تعلق الأمر بتحديد ماهية الفكر السياسي الذي نحن هنا بصدد دراسة أنموذجيه الغربيين الحديث والمعاصر، فإننا نقصد به: مجموع التأملات العقلية التي يصوغها الناس حول الظاهرة السياسية، المتمثلة بالدولة عند بعضهم وبالسلطة السياسية عند آخرين، ظاهرة حكم المجتمعات الإنسانية وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخليا وخارجيا. ويتوزع الفكر السياسي بكل أشكاله وأحواله على نوعين أساسيين هما:

- الفكر السياسي الحركي الذي يسعى إلى تغيير الواقع السياسي القائم جزئيا أو كليا بأسلوب إصلاحي أو جذري.
- الفكر السياسي التبريري الذي يسعى إلى إدامة الواقع السياسي القائم وتبريره والدفاع عنه.

ولكن تحديد الماهية العامة والمجردة للفكر السياسي ليس كافيا في حد ذاته لأنه يحتاج أيضاً إلى التأكيد على الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع، فالفكر وإن كان تأملا عقليا، فإنه ليس تأملاً قائماً بذاته ولذاته بل هو تأمل متصل بالواقع. ويساعد هذا التأكيد على صلة الفكر المجرد بالواقع الحي على الكشف عن الطبيعة الوصفية التي تميز بعض المؤلفات المكرسة لدراسة تاريخ الفكر السياسي مثل "تاريخ الأفكار السياسية" لـ "وليم دننك" و "تاريخ النظرية السياسية" لـ "جورج سباين". إذ تجعل هذه المؤلفات من الفكر السياسي نوعا من التأمل العقلي المجرد المنفصل عن ظروف مجتمعه ومؤثرات عصره، وتضع كل الأفكار على مستوى واحد من حيث طبيعتها وأهدافها ونتائجها بما يتعارض تماما مع حقيقة تلك الأفكار وواقعها الفعلي،

ومن ثم فإنها تُخضعُ الفكر السياسي أحيانا لمواقف وأحكام قيمّية مقررة سلفاً، أو تحجب الواقع الذي أفرز هذا الفكر أو تتجاهله أو تزيفه خدمة لموقف فكري أو عملي، أو تفعل كل ذلك في آن واحد. وتنتهي مثل هذه المؤلفات الوصفية عادة، وبحجة الموضوعية البحتة، إلى فقدان الفكر السياسي لكل صلة وعلاقة ارتباطية تفاعلية بينه وبين الواقع الحياتي بما يفقده بالنتيجة كل دور فاعل له في الحياة فلا يعود قوة من شأنها أن تحرك العقل الإنساني المتأمل وتقوده. إن الفكر السياسي يبدو في المؤلفات الوصفية، وكما يقول بنجمان ليبنكوت بحق، مماثلاً لقائمة الأسماء المثبتة في دليل الهاتف والتي تكتفي فقط بالإشارة العابرة إلى الأشخاص الذين تعنيهم دون التعريف بحقيقتهم. ومن ثم فلا بد للراغب في دراسة الفكر السياسي من أن يقوم بذلك عبر دراسته للصلة بين هذا الفكر والواقع الذي أفرزه، ولعل أبرز الشواهد التاريخية الكثيرة على ذلك تأثير أفكار جون لوك وتوم بين في أفكار ومواقف الرئيس الأمريكي (توماس جيفرسون ١٧٤٣-١٨٢٦م) وزملائه عند إسهامهم في وضع إعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦م، وتأثير أفكار جان جاك روسو في واضعي إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام ١٧٨٩م، وتأثير أفكار ماركس وأنجلز في لينين وماوتسي تونج وهما يضعان أسس دولتيهما الشيوعيتين في الاتحاد السوفييتي والصين الشعبية. ويعد الفكر السياسي أيضا عنصر أساسيا في الصيرورة السياسية وهو ما يؤكده تطور الفكر الفرنسي الذي كان متلازماً تلازم ضرورة مع الأحداث السياسية أيام الثورة الفرنسية، حيث كانت الأفكار في فرنسا تسبق وتحرك التقدم الاجتماعي، وقامت مدرسة القانون الطبيعي في الفكر السياسي على قاعدة فكرية مستمدة من الثورات الثلاث الكبرى في التاريخ البشري الحديث (الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨م والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م) وفي ذلك دليل كاف على أن الفكر قوة إيجابية خلاقة تؤثر في الواقع وتتأثر به محركة طاقات الناس باتجاه تثبيت هذا الواقع والدفاع عنه أو تغييره جزئيا أو كليا ليسهم الفكر بذلك بدور أساس وفاعل في

صناعة أحداث الواقع والكشف عن طبيعتها واتجاهات تغيرها وتطورها بقدر ما تسهم تلك الأحداث في التأسيس له وتوجيهه وتطويره وتغييره.

وتساعدنا دراسة العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الفكر والواقع على الإجابة عن السؤال الثاني المركب لماذا ندرس الفكر السياسي عموما والفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر تحديدا؟ وتنطلق الإجابة عن هذا السؤال من الاعتقاد بأن مثل هذه الدراسة هي وحدها التي تسمح بالتعرف على الخصائص الدقيقة والعميقة للفكر السياسي عبر الكشف عن الأبعاد الخاصة والعامة لواقع المجتمع والعصر اللذين ينتمي إليهما ويعبر عنهما وصولا إلى ملاحظة علاقته بالواقع الذي ينتجه أو ينتج عنه وطبيعة وآليات الارتباط والتفاعل والتوليد بينه وبين بيئتيه المكانية والزمنية. وهذا النوع من أنواع الدراسة وإن كان مضنيا، بيد أنه ضروري لتجنيب الدارس مشكلة عزل الفكر السياسي عن الواقع الذي ينتجه أو ينتج عنه، حيث إنه يدرسه ضمن ظروفه البيئية بما يسمح له بملاحظة طبيعته وأصوله ومكوناته وخصائصه وأهدافه، وتعيين دوره في الحياتين الفكرية والعملية ومقدار فاعليته فيهما. وتتأتى أهمية دراسة الفكر السياسي في سياقاته الاجتماعية والتاريخية أيضا من أن معرفة ماضي الحياة السياسية ضرورة لازمة للتعرف على حاضرها والتنبؤ بمستقبلها، إذ لا يتعيّن تاريخ الإنسانية على حد قول جان جاك شيفالييه بدلالة الأحداث العظمى فقط، لكنه يتحدد أيضا بدلالة الأفكار السياسية التي أسهمت في أغلب الأحيان في التحضير لهذه الأحداث، حيث يرى روجيه لابروس أن السياسة شكل من أشكال النشاط العملي المتعلق أولا وأساسا بالسلوك الإنساني في نطاق موضوع حكم المجتمعات وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخلياً وخارجياً، وهي بطبيعتها هذه لا تنفصل عن النشاط السياسي النظري الذي يتجسد في ويتعكس من خلال الأفكار السياسية التي توحي بالنشاطات السياسية العملية وتدفع بها وإليها. وتكمن علة ذلك في أن السلوك الإنساني عامة، والسلوك السياسي تحديدا، لا يمكن أن يكون سلوكا إنسانيا عقلانيا بكل معنى الكلمة ما لم يشيد الإنسان هذا السلوك في عقله أولاً على صورة أفكار أو أفكار سياسية قبل أن يمارس سلوكه هذا عمليا.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن من المتعذر التعرف على ماضي الحياة السياسية وحاضرها ومستقبلها دون دراسة الفكر السياسي، ومن ثم فإن دراسة الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر وبقدر ما تتطلب معرفة ماضي الحضارة الغربية ومجتمعاتها ومؤسساتها، فإنها تساعدنا على معرفة حاضرها والتنبؤ بمستقبلها، مثلما ستمكننا أيضا من معرفة الدوافع المحركة لهذه الحضارة والكوابح المعيقة لها وسياقات نموها وتطورها متذكرين هنا أن أي موقف نتخذه من هذه الحضارة سلبا أو إيجابا لن يغير شيئا من حقيقة كونها القوة العالمية المهيمنة والنموذج الحضاري المسيطر الآن وفي المدى المنظور، مثلما لن تغير تلك المواقف أيضا من حقيقة أن كل ما هو خارج نطاق هذه الحضارة، سواء وافقها أو عارضها، يحدد نفسه ويتحدد بالنسبة للآخرين في جوانب أساسية منه بدلالة قياسه عليها ومقارنته بها.

وتتحكم في كيفية دراسة الفكر السياسي حقيقة الاختلاف الجزئي أو الكلي في أصول وتجارب ومصادر الناس الذين وضعوه، وتباين أوضاعهم وميولهم واهتماماتهم اجتماعياً وفكرياً ومنهجياً، واختلاف الأساليب التي عبروا بها عن هذا الفكر والأدوات التي استخدموها في ذلك. يعكس هذا وعبر عنه اتخاذ الأفكار السياسية للقائد الأثيني بركليس شكل خطب رنانة عن الديمقراطية، وتعبير هوميروس عن أفكاره السياسية بشكل أدبي شعري في ملحمة الإلياذة، وظهور أفكار أفلاطون وأرسطو السياسية في شكل فلسفي، وأفكار مكيافيللي السياسية في شكل نصائح ومواعظ للحاكم/الأمير، ووضع فيكتور هيجو ولامارتين أفكارهم السياسية في شكل أدبي قصصي وروائي. لذلك يبدو المشتغل بدراسة الفكر السياسي وليس بإنتاجه ملزما بامتلاك أسلوبه الخاص في تحديد ماهية الفكر السياسي الذي يدرسه وأصوله وطبيعته وخصائصه، وينبغي أن يكون هذا الأسلوب ذا طبيعة مركبة فهو فكري-سياسي من جهة واجتماعي-تاريخي من جهة أخرى. إذ يستطيع هذا الأسلوب وبدلالة تلك الطبيعة المركبة فحسب أن يكشف أولا عن الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في سياقاتها الاجتماعية التاريخية وفي إطار ظروفها الذاتية والموضوعية. وحيث إن

التجسيد الأوضح والأهم للظاهرة السياسية هو السلطة السياسية لأن الدولة ذاتها مجرد شكل محدد من أشكال تأسيس وتنظيم وممارسة هذه السلطة وصورة خاصة ومحددة من صورها، فسيتوجب على دارس الفكر السياسي الكشف عن الأفكار المتعلقة بأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها وشكلها ووظيفتها وكيفية تداولها باعتبار أن هذه هي المواضيع الأساسية والمحاور المركزية لكل فكر سياسي.

وسنحاول في هذا الكتاب استخدام هذا الأسلوب المركب الفكري-السياسي والاجتماعي-التاريخي لدراسة الأفكار السياسية الغربية المتعلقة بحكم المجتمعات وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخلياً وخارجياً في العصور الحديثة والمعاصرة الممتدة من عصر النهضة وحتى نهاية القرن العشرين. وسنتابع، لانجاز ذلك، الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر في جزأين، نكرس الجزء الأول منهما للفكر السياسي الغربي الحديث بينما نكرس الجزء الثاني للفكر السياسي الغربي المعاصر. ولأن مهمة دراسة كل الأفكار السياسية الغربية التي تمخضت عنها تلك الحقبة الزمنية الطويلة مهمة عسيرة بل تكاد تكون مستعصية، فقد ارتأينا اختيار نماذج أساسية من تلك الأفكار افترضنا أنها تعبر عنها وتعكس طبيعتها وخصائصها، واعتمدنا في اختيار النماذج الفكرية السياسية التي قمنا بدراستها أسلوباً انتقائياً شابته صعوبة جوهرية تمثلت في طبيعة المعيار المستخدم في هذا الانتقاء. ونكتفي بالقول، ودون الدخول في تفاصيل هذا المعيار والمشكلات التي يثيرها تعيينه واستخدامه، بأننا اعتمدنا معيار تعبير الأفكار السياسية عن عصرها ومجتمعها، حيث تتفاوت الأفكار السياسية في تعبيرها عن هذا الواقع بحيث تكون هناك أفكار سياسية تعبر عن واقعها بشكل أفضل قياسا بأفكار سياسية أخرى، وقد انتقينا الأفكار التي اعتقدنا أنها الأقدر على التعبير عن واقعها وتجسيد ظروفها المكانية والزمنية. ولا بد لنا في ختام هذه المقدمة من الاعتراف بأن متابعة الجوانب المختلفة للفكر السياسي تقتضي بلا شك معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي لكل عصور ومجتمعات الحقبة موضوع الدراسة، وإذا كنا لا ندعي لأنفسنا امتلاك المعرفة الكاملة بكل هذه الميادين، فلا بد أن نطمئن

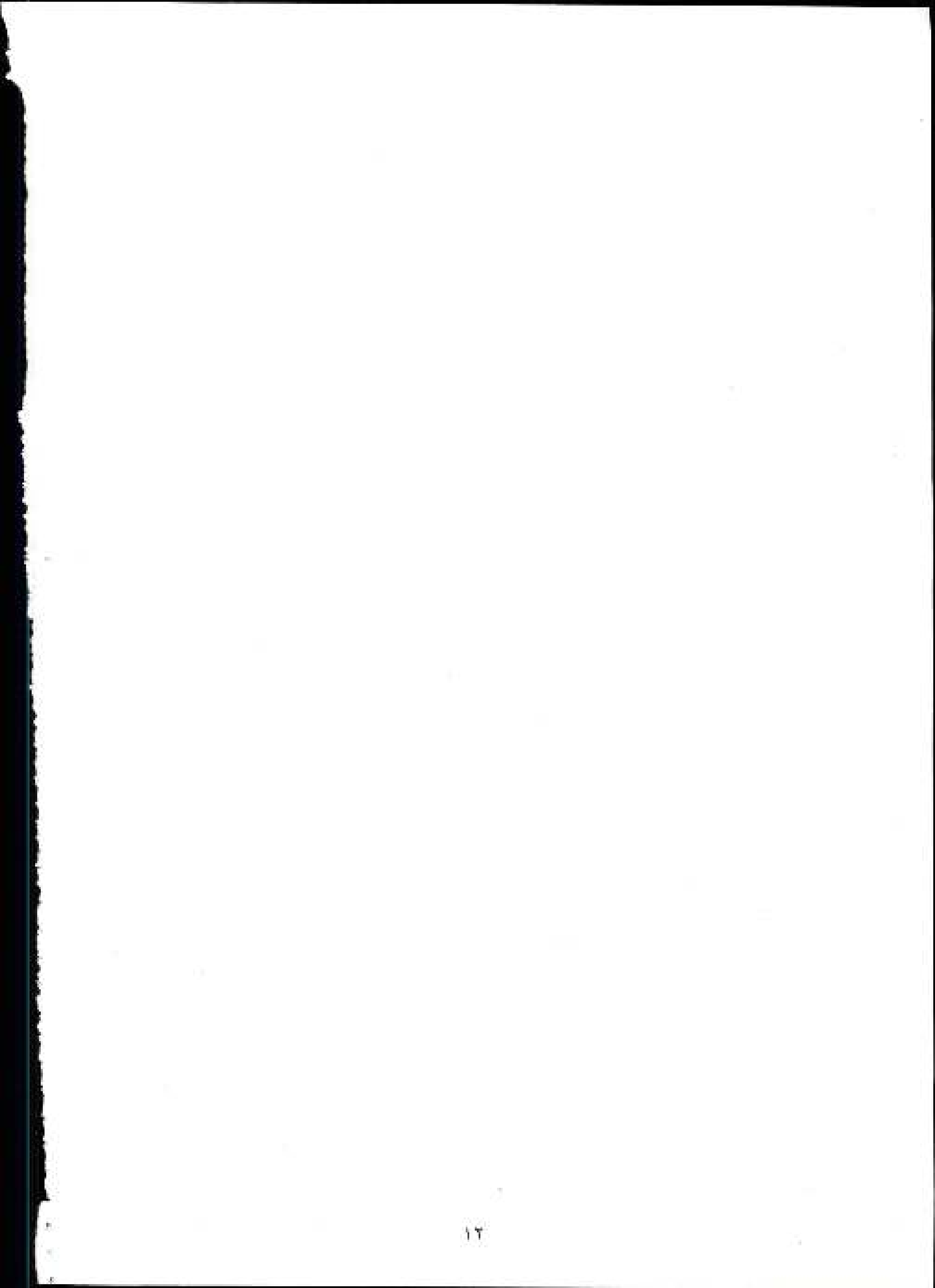
القارئ الكريم إلى أننا بذلنا ما في وسعنا للإلمام بها ولو بعض الإلمام، ولكننا نعـــود فنؤكد أن كل ما بذلناه من جهد في هذا السبيل لم يكن في تقديرنا كافياً وافياً شـــافياً مما يجعل عملنا هذا مجرد محاولة تتطلع إلى ما هو أفضل في المـــستقبل بعـــد أن يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل إلى تكامل المعرفة.

المؤلفـــــون

٢٠٠٨/٥/١

الجزء الثاني

الفكر السياسي الغربي المعاصر



الباب الأول
الفكر السياسي الليبرالي الغربي المعاصر

تقديم

لقد كانت الليبرالية منتظما اقتصاديا اجتماعيا ضمن لنفسه الهيمنة في فرنسا بعد عودة الملكية إليها الأمر الذي أعان الليبرالية عليه الاستقرار الذي حظيت به البرجوازية بعد هذا التاريخ، ولم يقتصر نطاق هيمنة المنتظم الليبرالي على فرنسا فحسب بل شمل أيضا أصقاعا أخرى من أوروبا التي شهدت آنذاك الكثير من الأحداث الثورية التي وإن لم تستطع آنذاك وضع نهاية لهذه الليبرالية في صورتها التقليدية، فإنها قد أصابتها بالوهن في المراحل اللاحقة بفعل ثلاثة عوامل هي الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨م، والثورة الروسية ١٩١٧م، والأزمة الاقتصادية الرأسمالية الكبرى ١٩٢٩م. فبعد أن استدعت الحرب العالمية الأولى تعبئة الدول الغربية المتحاربة لجيوشها، فقد استدعت أيضا وبشكل موازٍ تعبئتها لاقتصادياتها الأمر الذي قادها مضطرة إلى التدخل الواسع في الميدان الاقتصادي لضمان تنظيم الإنتاج والتوزيع بما يستجيب لمتطلبات العمل العسكري. وبامتزاج ضرورات التعبئتين العسكرية والاقتصادية ونشاطاتهما، كان على الليبرالية وأنظمتها الفكرية والاقتصادية والسياسية أن تؤكد على تطابق المصلحتين العامة والخاصة وتنكر كل تعارض بينهما بأي شكل وأي قدر. وأطاحت الثورة الروسية عام ١٩١٧م بالمنتظم الليبرالي الفردي في روسيا القيصرية وأحلت محله منتظماً اشتراكيا جماعيا كانت الدولة فيه هي صاحبة المشروع الاقتصادي وموزع الإنتاج والثروة في آن واحد عن طريق التخطيط للنظام الاقتصادي وإدارته بشكل مباشر مما أخضع النظام الليبرالي لامتحان عسير. أما الأزمة الاقتصادية الرأسمالية الكبرى عام ١٩٢٩م فقد وضعت عدم التوازن في مقدمة الاهتمامات الفكرية والعملية لليبرالية بعد أن لم يعد للتوازن الميكانيكي الأوتوماتيكي المشهور الذي بشرت به الليبرالية من دفاع أمام هجمة الضرورات الواقعية لتدخل الدولة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية حتى على مستوى النشاطات التفصيلية ليتركز اهتمام الليبرالية منذ الآن على إيجاد العلاج الفعال والسريع لمظاهر هذه الأزمة ونتائجها

من خلال السماح بتدخل الدولة في النشاطات الفردية والمجتمعية بالشكل الذي يضع المصلحة العامة في مواجهة المصلحة الخاصة وعلى الضد منها. ويضيف جورج سباين إلى العوامل الثلاثة السابقة التي تسببت في إصابة الليبرالية التقليدية بالوهن عاملاً رابعاً هو انتشار وتأثير الأفكار والأنظمة الفاشية والنازية الناشئة حديثا في أوربا آنذاك.

وشهدت الليبرالية في المراحل اللاحقة ظهور اتجاهين جديدين حاول كل منهما بطريقته الخاصة تفسير ومعالجة الوهن الذي عانت منه بتأثير العوامل الأربعة السابقة، وهذان الاتجاهان هما:

- الاتجاه الليبرالي التقليدي القائل بأن الوهن الذي تعاني منه الليبرالية يرجع إلى أن الواقع يتبع الفكر الليبرالي مما يستلزم الارتقاء بهذا الواقع إلى مستوى الفكر الليبرالي كشرط لازم لضمان تكامل الليبرالية، ومن ثم فليس هناك في الليبرالية ما تبتغي مراجعته وإعادة النظر فيه.
- الاتجاه الليبرالي الجديد القائل بأن الوهن الذي تعاني منه الليبرالية يرجع إلى أن الواقع باق وقائم بكل تجاربه وخبراته ودروسه، وأن انفصاله عن الفكر الليبرالي يعود إلى أن هذا الأخير لم يتبع الواقع مما يستلزم الارتقاء بالفكر الليبرالي إلى مستوى الواقع كشرط لازم لضمان تكامل الليبرالية، ومن ثم فليس هناك في الليبرالية ما تبتغي مراجعته وإعادة النظر فيه.

ولكن ما هي مظاهر الجدة في الاتجاه الثاني وأفكاره؟ يذهب البعض إلى أن الليبرالية الجديدة ظهرت في ندوة (ولتر ليبمان) المنعقدة في باريس عام ١٩٣٨م والتي نشأ فيها تجانس فكري بين عدد من المفكرين الليبراليين لم يتم التحضير له مسبقا وكان هذا التجانس أساسا لليبرالية الجديدة. وفي هذه الندوة أوضح ليبمان:

- إن المقولة الأساسية لليبرالية الجديدة على المستوى الاقتصادي هي أن ميكانيكية الأسعار العاملة في ظل سوق حرة هي الوحيدة القادرة على ضمان تنظيم الإنتاج بشكل يكون معه قادرا على الوصول إلى استعمال جيد لوسائل الإنتاج وإشباع الحد الأقصى من رغبات الناس بالشكل الذي يقتنع بها هؤلاء حقا

وفعلا وليس بالشكل الذي تزعم فيه سلطة مركزية إشباعه وتحقيقه باسمهم. ولكن التوازن في الأسواق يمكن أن يتحدد بشكل حاسم بموجب القوانين الخاصة بالملكية والعقود والتجمعات والأشخاص المعنوية الجماعية والنقود والمصارف والأنظمة المالية..الخ، وحيث إن هذه القوانين من وضع الدولة، فعلى الدولة التي تضعها تقع مسؤولية التخطيط والإدارة الاقتصادية.

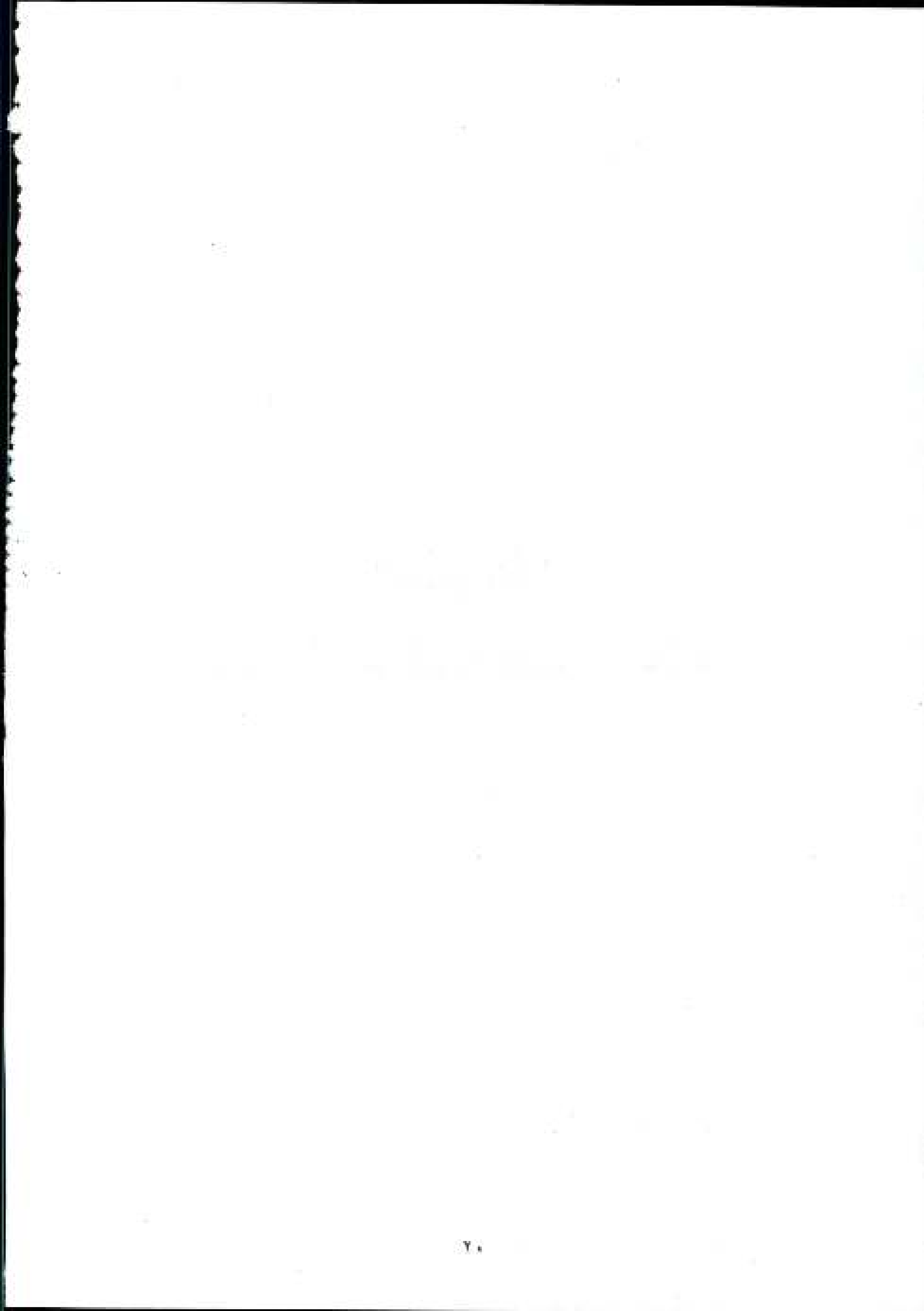
- إن المقولة الأساسية لليبرالية الجديدة على المستوى السياسي هي أن النظام القانوني ينبغي أن يكون مقرراً بموجب إجراء مسبق يتضمن تحضير القوانين في مجالس تمثيلية، وأن الحلول المطبقة على حالات خاصة ينبغي أن تتأتى عن قواعد عامة تكون هي الأخرى مهيأة بشكل مسبق. ويشكل تحديد النظام الشرعي المنهجية الليبرالية في الرقابة الاجتماعية، فهدف النظام القانوني هو ضمان الحد الأعلى من المنفعة المترتبة على الإنتاج مع مراعاة الاعتبارات التي يمكن أن تحدد غايات اجتماعية أخرى ينبغي أن يتم اختيارها بطريقة ديمقراطية، فإذا لم تكن هذه الغايات تميل إلى إشباع الحد الأقصى من المنفعة، فإن المنتظم الليبرالي يقضي بأن يكون اختيار غايات أخرى خيارا قائماً. إن تنظيم الإنتاج بمقتضى المبادئ الليبرالية لا يستبعد رصد جزء من الدخل القومي، وهو جزء يتم استقطاعه أصلا من الاستهلاك الفردي، لتحقيق غايات ذات طبيعة اجتماعية جماعية، والدولة الليبرالية بوسعها، لا بل ينبغي عليها، استقطاع جزء من الدخل القومي عن طريق الضريبة ومن ثم تخصيصه لتمويل الغايات الاجتماعية الجماعية الخاصة بالدفاع الوطني والضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية والتعليم والبحث العلمي.

هكذا يكون تغير الأفكار الليبرالية التقليدية قد وضع الأساس لظهور لأفكار الليبرالية الجديدة التي وإن بقيت متمسكة بالمقولة الليبرالية التقليدية الأساسية عن انتظام الإنتاج بموجب ميكانيكية وأوتوماتيكية التوازن في الأسواق اعتمادا على قوانين الأسعار والعرض والطلب، فإنها قد اتخذت الآن اتجاها مخالفا لاتجاهها التقليدي راحت معه تقر للهيئات بشخصية حقيقية. فإن كان بعض المفكرين قد سعوا

لتقديم الحجج للبرهنة على وجود شخصية للدولة، فهذه الحجج تصح أيضا بالنسبة للجماعة التي يمكن الإقرار لها هي الأخرى بشخصية خاصة بها بما يؤهلها لأن تمتلك الحق في مطالبة الأعضاء المنضوين تحت لوائها بالولاء لها وخدمتها. وعندما يتعارض الولاء الذي تطلبه الجماعة من أعضائها مع ولاء أولئك الأعضاء للدولة، كما يحدث في بعض الأحيان، فليس هناك من سبب بديهي مستمد من طبيعة الأشياء أو من طبيعة الدولة يدعو لاعتبار مطالب الدولة حتما وبالضرورة أعظم من مطالب الجماعة، وعلى أي حال فمن الضروري أن يكون أمر الاختيار بين المطالب المتنازعة متروكاً كلية لإرادة الفرد واختياره الحر. إن الدولة تميل لأن تُعتبر أكثر قليلاً من اتحاد جماعات أو شكلاً من أشكال الجهاز الإداري المفيد في عملية التوفيق بين أنواع النشاطات المختلفة وتسوية المطالب بين الجماعات المتنازعة، ولكن هذه الدولة ليست في حد ذاتها استجابة لحاجة معينة فريدة لا يمكن إرضاءها بأي شكل آخر من التنظيم. وهكذا فإن تميز الليبرالية الجديدة عن الليبرالية التقليدية واختلافها عنها يكمن في اعتبارها أن الجماعة هي الوحدة الأساسية في المجتمع وليس الفرد بقدر ما يكون وجود الجماعة ضمانة وشرطا لتنمية شخصية الفرد وتحقيق حريته الشخصية مما يسمح بالقول بأن الليبرالية الجديدة يمكن أن تسمى أيضا بالليبرالية الاجتماعية.

الفصل الأول

الليبرالية السياسية الغربية الخالصة



تتميز الليبرالية الخالصة بارتكازها على الفرد وتمحورها حوله مما يسمح بالقول بتميز الفكر السياسي الليبرالي الخالص باعتماده الفردية أساسا له. وإذ لم تتحدد الفردية بصورة عامة لا في أصلها ولا في مستواها، فقد بات من المتعذر وضع تعريف عام ومحدد لها، إلا أننا نستطيع القول بأنها تشير وبشكل عام إلى النزعة التي تعتبر الأصالة الشخصية الفردية عاملا مهما في التقدم الاجتماعي مما يجعل تطوير شخصية الفرد مصلحة مجتمعية مفيدة بالنسبة للفرد والمجتمع معا ويدفع بالفردية إلى تفضيل النظام الذي من شأنه أن يضمن للأفراد التمتع بالحريات الضرورية لتطوير شخصيتهم لأن شخصية هذا النظام ستتطور بدورها بفعل تطور شخصية أفراده. وعليه، يمكن استخدام مصطلح الفردية لوصف كل فكر و/أو سلوك من شأنه أن يمنح الفرد أو ما هو فردى قيمة جوهرية تتفوق على قيمة المجتمع أو ما هو جماعي مما يعني أن الفردية بشكل عام ومبسط هي تفضيل القيم الفردية الشخصية على القيم الجماعية اللاشخصية. وعلى هذا الأساس فإن الفردية السياسية تشير إلى كل فكر و/أو سلوك يتبنى مثلا سياسيا أعلى قوامه الإيمان بالمبادرة الفردية وممارستها وتطويرها بعيدا عن تدخل الدولة مما يقتضي إيمانه بتقليص وظائف الدولة إلى أقصى حد ممكن أو حتى إلغاءها كلياً عندما يكون ذلك ممكنا لتتجسد الفردية السياسية وتنعكس في كل موقف فكري وعملي يؤمن بعدم تدخل الدولة في الحياة الفردية والمجتمعية ويتبنى مثلا سياسيا أعلى يحرر المبادرة الفردية من إشراف الدولة وتدخلها قدر ما يكون ذلك ممكنا. وبهذا المعنى تتعارض الفردية وتتقاطع مع واجب طاعة المجتمع وأفراده لإرادة الدولة وخضوعهم لسياساتها وقراراتها حتى وإن تعارضت مع الإرادات والمصالح المجتمعة والفردية وهو الواجب الذي يمثل أحد الأسس المركزية التي تقوم عليها النزعة التدخلية وتنطلق منها. وعليه فإن الفردية السياسية تشير إلى واقع اجتماعي فردي وجماعي يكون فيه الفرد والمجتمع قادرين على مناقشة ومحاكمة المعارف والأفكار والمعتقدات والسلوكيات والمؤسسات من كل نوع بدلاً من الامتثال لها ونقد الواقع القائم وعدم التسليم بقيمه وثوابته، ونظرية يكون فيها الموضوع الأول والأهم

لمعارف المجتمع وأفكار ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته هو خير أفراده وتكاملهم مهما كان معنى هذا التكامل، فلا يكون المجتمع بذلك غاية بحد ذاته ولا أداة مكرسة لغاية تسمو على الأفراد الذين يتكون منهم، وأن تكون هذه النظرية هي المعيار الذي يتم بمقتضاه الحكم على الواقع القائم ومعارفه وأفكاره ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته وأساسا لنقد قيمه وثوابته. وإذ تتطابق الفردية السياسية بمعناها هذا مع الروح النقدية ومقاومة الامتثال/الخضوع الاجتماعي، فإنها تشكل بذلك روح الليبرالية التقليدية وجوهرها. وقد أكد جون ستيوارت ميل من قبل على أن الفردية تقود إلى الليبرالية كما لو كانت تقود إلى مصاحبها العملي الحتمي لأن الليبرالية التقليدية تجد في المبادرة الفردية أساساً لكل نشاط. على الرغم من ذلك فإن الليبرالية التقليدية وإن كانت إحياءً لليبرالية القرن التاسع عشر فإنها تبقى مميزة عنها لأنها وإن كانت تصر مثلها على رفض تدخل الدولة فإنها وبخلافها ترتضي شيئاً مخففاً من تدخل الدولة إذا كان ذلك يصب في خدمة الفرد، وقد تمخضت الليبرالية التقليدية الغربية المعاصرة بمضمونها الفردي هذا عن ثلاثة اتجاهات ليبرالية أساسية هي:

- الاتجاه الليبرالي السياسي التقليدي.
- الاتجاه الليبرالي السياسي الراديكالي.
- الاتجاه الليبرالي السياسي الوجودي.

وستكون هذه الاتجاهات موضع بحثنا فيما يلي.

المبحث الأول

الاتجاه السياسي الليبرالي التقليدي

يتميز هذا الاتجاه بنوع من التشبث بالأفكار السياسية التي تمخضت عنها ليبرالية القرن التاسع عشر، حيث بقي المنتظم الليبرالي الأمريكي التقليدي القائم على المبادرة الفردية والحرية الاقتصادية ولسنوات عديدة بعد الحرب العالمية الأولى موضع دفاع من قبل العديد من المفكرين. ومع انتهاء فترة رئاسة ودرو ويلسون خفت حدة الحماس لليبرالية الجديدة وبات العصر يدعى (عصر الردة) و (عصر الدولار)، ليبدأ مع الرئيس الأمريكي الجديد هاردنج الحديث عن العودة إلى الأخلاق بما يعني هيمنة عالم الأعمال على الميدان السياسي. وبعد سنوات تأكدت وجهة النظر هذه على أساس أن الشأن الأمريكي الأول والأهم هو الأعمال مما يتطلب إلزام الدولة بتشجيع التجارة والصناعة، فعالم الأعمال يستحق أن يكون موضع حماية الحكومة لأن مثل هذه الحماية ستصب في نهاية المطاف في خدمة الجميع. وفي مجرى الحملة الانتخابية الأمريكية عام ١٩٣٢م، أعلن المرشح الرئاسي (هربرت هوفر ١٨٧٤-١٩٦٤م) أن هذه الحملة هي أكثر من مواجهة بين شخصين أو حزبين وإنما هي بالأحرى مواجهة بين فلسفتين في الحكم والإدارة. ونتيجة لإقامة هوفر المتكررة في الخارج ترسخ لديه الاعتقاد بالتفوق التقني والاقتصادي والسياسي للولايات المتحدة بفعل تفوق (المنتظم الليبرالي الأمريكي) الذي ترسخ لديه الاعتقاد أيضا بأنه يواجه تحديات تتمثل في الاشتراكية والشيوعية والفاشية والنازية والدكتاتورية القومية. فما هو في رأيه جوهر هذا المنتظم الليبرالي الأمريكي ؟

يضع هوفر كامل ثقته في اللعبة الطبيعية للعرض والطلب والانتظام الذاتي المتأتي عن المنافسة، وهو يفترض مسئولية الحكومة عن إقامة قاعدة هذه اللعبة والإطار الذي تجرى داخله المنافسة، ويُفضل أن يتم تدخل السلطة العامة على مستوى الولايات بدلاً من أن يتم على المستوى القومي لأن التخطيط القومي إذا ما

ذهب بعيدا فسيقود إلى الاشتراكية التي يُناصبها العداء. إن رجل الأعمال ينبغي في رأيه أن يتمتع بحرية اتخاذ قراراته في إطار التشريعات التي تضعها الولايات أو الدولة الفيدرالية، وعليه أن يتوخى مصلحته طبقاً للقاعدة التي تقررها القوانين الاقتصادية غير المتحيزة. وقد كان هوفر آخر رئيس أمريكي يتمسك بقدسية المذاهب الليبرالية القائمة على قاعدة (دعه يعمل دعه يمر) ويشارك الاقتصاديين الفرديين الرواد اعتقادهم بأن أفضل حكومة هي التي تحكم بأقل قدر ممكن من السلطة والقدرة على التدخل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ومن جهة أخرى، جعل هوفر من نفسه المدافع المتشدد عن الفردية الأمريكية التي اعتبر أنها تتجاوز كل الفرديات الأخرى لأنها ترتكز على المُثل العليا الكبرى وتتضمن العدالة الاقتصادية بالإضافة إلى العدالة السياسية والاجتماعية وتضطلع فيها الحكومة بدور الحكم غير المتحيز. وهو مع كل ذلك ينكر كونه من أنصار الشكل الكامل لمقولة (دعه يعمل) ويعتقد بضرورة منع التعسف في استعمال الحرية مما يوجب على الحكومة مراقبة الأعمال ومنع تأسيس الاحتكارات بشكل خاص ويُعرب عن نقده الحاد للسياسة الجديدة التي انبعثت في الولايات المتحدة في أعقاب الأزمة الاقتصادية واتسمت بطابع تدخلي لأنه وجد فيها حركة قابلة لأن تقود نحو الدكتاتورية الكلياتية/الشمولية بالشكل الذي يعرفه العالم القديم. وقد برر هوفر موقفه هذا بتأكيده على وجود علاقة متبادلة بين أشكال الحرية واعتباره الحرية الاقتصادية هي الشكل الذي تتأثر به وتخضع له كل الأشكال الأخرى للحرية. وعلى هذا الأساس فقد اعتقد أن من غير الممكن إزالة الحرية الاقتصادية دون أن يقترن ذلك بإزالة كل الحريات الروحية والذهنية، وبقدر ما كان يشكك بما يجرى آنذاك في روسيا وايطاليا وألمانيا، فقد كان يطرح الليبرالية ويبشر بها باعتبارها المنقذ الأول والوحيد. وعلى الرغم من تأكيدات هوفر هذه فقد حدثت أزمة عام ١٩٢٩م الاقتصادية الكبرى التي شخصها باعتبارها نتيجة اقتصادية للحرب. إلا أن احتفاظ منتظم (المشروع الحر) بقيمته السياسية كان يتطلب إيقاف المنتظم الاقتصادي فيه على قدميه الأمر الذي تولت مسئوليته (السياسة الجديدة) مما تطلب أيضا إعادة

عرض المذهب الليبرالي التقليدي من جديد وهذا ما سيقوم به (فردريك فون هايك) خارج الولايات المتحدة.

وهايك اقتصادي نمساوي ولد عام ١٨٩٩م وتجنس بالجنسية البريطانية ونشر عام ١٩٤٤م كتابه المشهور (طريق العبودية) الذي كان له صدى واسع لاسيما في الولايات المتحدة واقترب فيه من أفكار هوفر ولكن باندفاع أكثر نحو الليبرالية التقليدية. وعليه، ربما يمكن القول مع توشارد وجماعته بأن هايك كان يمثل صورة الليبرالي التقليدي الأصولي، فهو شديد التعلق بالأساس الفردي للحضارة الغربية الحديثة، ويخلط فيما يرفضه بين الاشتراكية والاشتراكية القومية (النازية)، ويرى أن الاشتراكية الديمقراطية مجرد طوباوية ولكنها طوباوية خطيرة. وإذ بذل هايك جهداً للبحث عن الجذور الاشتراكية للنازية، فقد قاده ذلك بالنتيجة إلى نقد حزب العمال البريطاني في فصل خاص من كتابه السابق الذكر يحمل عنوان (الكليانيون بيننا)، وبعد أن استنكر تصاعد النزعة المركزية وأظهر ثقته بالتقاليد البريطانية، أنهى كتابه بالتأكيد على أن الليبرالية التقليدية تبقى صالحة اليوم كما كانت صالحة في القرن التاسع عشر. إن هايك يطرح السؤال الأساسي المتعلق بمدى توافق المجتمع المخطط مع الحرية، وأجاب على هذه السؤال بالنفي القاطع، لأن التخطيط على المستوى القومي يمكن أن يقود في رأيه إلى تركز هائل في السلطة وهذا بحد ذاته يعني تحطيم الديمقراطية.

إن كل المنتظمات الجماعية تميل إلى تنظيم عمل المجتمع بقصد تحقيق هدف اجتماعي يتم النظر إليه كتعبير عن المصلحة العامة، غير أن وحدة المصلحة العامة بما يؤسس لوحدة الأهداف الاجتماعية تفترض وحدة القيم وتماثل معانيها ومظاهرها ومستوياتها بالنسبة لجميع الناس الأمر الذي ينفي هايك وجوده ولا يؤمن بصحته لأن كل واحد ينبغي أن يكون بوسعه صياغة مجموع قيمه الخاصة ليفكر ويتصرف بالنتيجة على أساس هذا المجموع وفي ضوئه. وبافتراض وجود الأهداف المشتركة وإمكانية الاتفاق عليها بطريقة يكون معها هذا الاتفاق قادرا على تحديد جانب من جوانب النشاط العام سيمتد ويتسع ليسيطر على الحياة الخاصة

للأفراد أكثر فأكثر، فإن أي منتظم يخطط لتحقيق هذا الاتفاق سيؤدي حتما إلى الدكتاتورية. وربما لهذا السبب كان هايك يرى أنه فقط في ظل المنتظم الرأسمالي القائم على التنافس حيث تكون قواعد اللعبة أو قوانينها محترمة، سيستطيع كل فرد أن يستفيد من الحد الأعلى من الحرية لاسيما فيما يتعلق باستعمال ثروته الخاصة. وهو يرى في حالة افتراض وجود عدالة اجتماعية مخططة أنه سيتم فرض مفهوم خاص للعدالة على الجميع يكون فيه أفراد المجتمع مجرد أدوات مكرسة لتحقيق ذلك المخطط ولا يشكلون بحد ذاتهم هدفا لهذه العدالة وغاية لمخططاتها، ويعلن خشيته من أن يخضع مثل هذا المجتمع سريعا للعناصر السيئة. وإذ سيكون من الصعب الاتفاق على مستوى من القيم المحددة، وبشكل خاص عندما يكون المستوى الثقافي مرتفعاً، لذلك فإنه يرفض مبدئياً مثل هذا الاتفاق. وتعود قضية الاتفاق لتؤكد ضرورة وجود مسيطر مشترك، كما أن قيم الجمهور المتهافت هي التي ستتقدم وليس القيم الأكثر تطوراً وسيكون من السهل إقناع هذا الجمهور من قبل دكتاتور كلياني تضليلي. إن نبوءة هايك المعتمة والمقلقة هي أن كل الجهود المبذولة من أجل تخطيط الحرية ستقود إلى العبودية حتما، وأن كل أشكال الجماعية ستقود إلى الدكتاتورية حتما. إنه يعادل الديمقراطية بالرأسمالية وهذه الأخيرة لديه هي المنافسة الحرة التي في ظلها، وليس في ظل الاشتراكية، يمكن ضمان العمل في ظل القانون وداخل حدود احترام حقوق الأفراد، ومن الواضح أنه لا يعني بالديمقراطية هنا سيادة الأغلبية التي قد تكون كليانية مثل الأوتوقراطية أو حكم القلة لأنه ينظر إلى الديمقراطية على أنها، أولاً وقبل كل شيء، دولة يسود فيها القانون كحكم وحاكم أعلى.

ويعتبر هايك أن الجماعية تشكل خطراً مميتاً بالنسبة للديمقراطية، فالعمل البرلماني في ظل هذه الجماعية سيكون أبطأ وأعقد وهو ما كان من الأسباب الأولى في انتصار هتلر حيث بلغت الجماعية في ألمانيا عام ١٩٣٣م درجة لم يعد للبرلمان معها من سلطة ولا دور. ولم يكن هتلر في حاجة إلى تدمير جمهورية وايمار، فكل ما كان يحتاج إليه هو استغلال انهيار الديمقراطية ليحصل في اللحظة الحرجة على

تأييد الجماهير المضللة التي اعتبرته الزعيم الوحيد الذي لديه القوة الكافية للقيام بما يلزم لإنقاذ ألمانيا. وعلى الرغم من ذلك فقد كان هايك معارضاً لحرية التعامل بقدر معارضته للجماعية وتأييده للرأسمالية، إذ كان يؤكد بأنه ما من شيء أضر بالقضية الليبرالية مثل إصرار بعض الليبراليين على تحقيق القواعد الجامدة وبخاصة مبدأ حرية التعامل. كما كان يرفض مفهوم الدولة التي لا تفعل شيئاً وينفر منها أيضا عندما تكون كذلك، فالدولة في اعتقاده تستطيع القيام بعدد كبير من الوظائف التنظيمية بل والايجابية، فلها أن تمنع الغش والخداع وتحدد ساعات العمل وتضمن لكل فرد حدا أدنى من الطعام والمأوى والكساء الذي يحفظ صحة الناس وقدرتهم على العمل، لا بل أنه يسمح صراحة ببعض صور التخطيط من أجل المنافسة لكنه يرفض التخطيط ضد المنافسة ويذهب إلى أن البديل الوحيد هو الخضوع للقوى اللاشخصية للسوق أو هيمنة أشخاص آخرين.

وفي فرنسا ربما يمكن القول بأن (برتراند دي جوفنل) هو الممثل البارز لليبرالية المتشددة في الميدان السياسي ولاسيما في كتابيه الموسومين (عن السلطة) عام ١٩٤٥م و (عن السيادة) عام ١٩٥٥م، فهو يشير في كتابه الأول إلى أن السلطة العامة في أوربا منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الثامن عشر لم تتوقف عن التزايد، وكانت هذه الظاهرة مُدركة من كل من شهدوها مثلما كانت تثير احتجاجات متعددة ومتواصلة وردود فعل عنيفة، ومنذ ذلك التاريخ استمرت هذه السلطة في التعاظم بمعدلات متسارعة لكننا لم نعد ندركها ولم نعد نحتج عليها ولا نتحرك ضدها. وتدين السلطة بسلبيتنا الجديدة والمفيدة هذه إلى الهيئات التي تحيط بها وتساعدها اليوم على الزعم بأنها لا تمتلك وجوداً خاصاً وأنها ليست إلا الأداة اللاشخصية في يد الإرادة العامة بعد أن كانت هذه السلطة في السابق ظاهرة ومرئية وواضحة بقدر ما تتجسد في شخص الملك الذي كان يتم الاعتراف بأنه السيد. إلا أن الحقيقة هي أن ممارسة السلطة كانت وما تزال اليوم تتم من قبل مجموعة من الناس يجدون تحت تصرفهم (غرفة آليات)، وهذا المجموع من

ممارسي السلطة وغرف الآليات التي يستخدمونها يشكل ما تدعوه بالسلطة التي تكون علاقتها مع الناس علاقة أمر.

أما يثير قلق دي جوفنل فهو أن هذه السلطة آخذة بالتوسع أكثر فأكثر، وكل ما تغير في الأمر هو أنه قد تم منح الشعب وسائل مريحة يستخدمها في تغيير المساهمين الرئيسيين في السلطة الأمر الذي يسهم في الواقع في توسيع السلطة. فبعد أن كانت السلطة في النظام القديم مقتصرة على طبقات وفئات محددة تسارع إلى الإبلاغ عن أقل تطاول على سلطتها، أصبحت السلطة اليوم مفتوحة أمام الجميع ممن لا يرى أي منهم مصلحة في الانتقاص من قيمة موقع يتطلع إلى إشغاله في يوم من الأيام ولا في شل ماكينة يتطلع لاستعمالها مما يخلق في الإطار السياسي للمجتمع الحديث تواطؤاً واسعاً لصالح توسيع السلطة. ويضيف دي جوفنل موضحاً أن (غرفة الآليات) تأسست سلفا ولم يعد هنالك إلا استعمالها، لقد نهض العملاق ولا يحتاج إلا إلى تزويده بالروح الرهيبة، والمخالب التي يلوح بها هذا العملاق سبق وأن اندفعت عميقاً في جسد المجتمع أثناء العهد الديمقراطي. إن السلطة التي تجند السكان وتضع مبدأ الالتزام العسكري قيد التطبيق قد فعلت ذلك في عصر الديمقراطية، والقوة البوليسية التي تمثل الاختصاص الذي لا يطاق للطغيان تعاظمت هي الأخرى في ظل الديمقراطية، ومن ثم فإن الممارسة المركزية والتنظيمية والمطلقة للديمقراطية تجعل هذه الأخيرة تبدو وكأنها فترة حضانة للطغيان. ويستنكر دي جوفنل غزو المجتمع من قبل السلطة، ويؤكد أنه في حال إذا ما توفي (الأمن الاجتماعي) فلن نجد أمامنا إلا الاستبداد، وهو يعارض أي شكل من أشكال (الحماية الاجتماعية) بقدر ما يعارض الاشتراكية والليبرالية المبتذلة التي لا تستحق المناقشة على حد تعبيره. إن اللجوء إلى الدولة ضد مستغلي العمل الإنساني أحل هذه الدولة محل هؤلاء المستغلين بحيث إننا بتنا نميل نحو وحدة الأمر السياسي ووحدة الأمر الاقتصادي واجتماعهما في نفس اليد، أي بتنا نميل نحو أمر أعلى مطلق لم يتصوره حتى أجدادنا ولا مثيل له إلا في نهاية حضارات أخرى مثل الحضارة المصرية. وهو يضيف أن ذلك يعني وجود أوصياء في قمة

المجتمع يفرضون تناسق الأفكار لضمان تناسق الأعمال، مثلما أنه يعني وجود جمهور واسع في القاعدة الاجتماعية يشكل مجموعاً مكوناً من رعايا ومؤمنين وعمال يتلقون من صاحب السيادة نصائحهم وإيمانهم وخبزهم، ويكونون في الوقت نفسه في حالة من العبودية تجاه سيد غير شخصي.

ويعلق دي جوفنل على مقولة (إن الحرية هي أثمن الأموال) مؤكدا بأن هذه المقولة كثيراً ما تتردد دونما احتراس مما تخفيه من معطيات اجتماعية، فالمال الذي يكون ثمنه مكلفاً ليس مالا مرتبطاً بالضرورة الأساسية، كما أن الشيء الثمين يتميز بخاصية أساسية هي أنه لا يكون موضع رغبة إلا من قبل القليل من الكائنات الإنسانية مرتبا على ذلك نتيجة مؤداها أن الحرية ليست ضرورة ثانوية بالقياس إلى الحاجة الأولية للأمن. وأصحاب الامتيازات المسئولين عن القيام بواجبات الحماية بحكم استعدادهم لاتخاذ المبادرات وتحمل المسؤوليات والمخاطر التي يتراجع أمامها أعضاء المجتمع الآخرون يتطلعون إلى الحماية بدلاً من الحفاظ على مركزهم بقوتهم الذاتية وهيبتهم الخاصة، والجهة المؤهلة لذلك هي الدولة التي يطلب منها هؤلاء حماية مراكزهم التي لم يعودوا قادرين على حمايتها وهو ما ينطبق عنده على الكثير من الطبقات الاجتماعية باستثناء الطبقة المتوسطة التي يكمن فيها التطلع الليبرالي. وإذا ما شئنا تعريف هذه الطبقة فسنقول بأنها مكونة من أولئك الذين يمتلكون قدراً من الثروة الاجتماعية يكفيهم للاستغناء عن كل حماية خاصة ويدفعهم للرغبة في المزيد من الحرية ولكنهم في الوقت نفسه لا يمتلكون قدراً كافياً من القوة التي تؤهلهم لاضطهاد الآخرين. ويؤكد دي جوفنل أن هذه الطبقة تملك قاعدة صلبة من الأمن بدرجة تجعلها لا ترغب إلا في الحرية. وهو يشير إلى الاتجاهات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى واستهدفت تحقيق الأمن الاجتماعي، ويُعرّج بشكل خاص على الجهود التي بذلها الرئيس الأمريكي روزفلت في هذا المجال ليخلص إلى القول بأن اقتران حقوق الإنسان الجديدة بالحرية يجعل الإنسان سيد نشاطاته التي لا تستطيع الدولة ضمان نتائجها التي على الفرد أن يتحملها لوحده. ولكن ما حصل هو العكس، فضمان نتائج أكيدة للإنسان

يفرض على الدولة مراقبة هذه النشاطات، وإذا كان قد تم إدراك الإنسان في السابق بوصفه الأعظم المتحرر والمستسلم للصدفة، ففي الحالة الثانية يتم اقتراح تخليصه من الصدفة والتعامل معه كما لو كان غير مؤهل للتصرف الذاتي الحر، فيتم إخضاعه للوصاية، هكذا تغلق وعود اليوم حلقة كانت مفتوحة بموجب الإعلانات السابقة لحقوق الإنسان، والحرية التي حصل عليها الإنسان من قبل تمت مبادلتها بالأمن الاجتماعي الذي يريد الإنسان الحصول عليه الآن. بقي أن نتساءل مع توشارد وجماعته عن ماهية أسس الليبرالية غير المبتذلة في نظر دي جوفنل ؟ لقد أكد دي جوفنل ضرورة التيقن من أن المرء عندما يعتقد بأن المدينة الجيدة هي المدينة التي لا تواجه فيها الإرادة صاحبة السيادة أي عائق أو حاجز في الهيئة السياسية فإنه يتبنى بذلك فكرة طفولية وخطرة. فالأمر في الواقع خلاف ذلك تماما لأن وجود أداة لخلق واستخدام العوائق والحواجز الحساسة يعد شرطا أساسيا لعمل كل هيئة والحفاظ عليها، وهذه العوائق والحواجز التي يستنجد بها دي جوفنل هي المصالح الخاصة الجزئية المتكونة بشكل جيد والواعية والمسلحة من أجل الوقوف بوجه السلطة.

وترتيباً على هذا فإن دي جوفنل يهتم اهتماما خاصاً بالمجموعات الصغيرة والتعاون الاجتماعي، أما السلطة العامة فلا ينبغي النظر إليها بوصفها الوكالة الوحيدة لأنها تبدو في نظره وكالة بين الوكالات الأخرى، لكنها الوكالة الأكثر قوة بينها والمتمم الأعظم لها. وتحديد مركز السلطة بهذا الشكل لا يسمح لها بالتفرد وإنما يجعلها تعيش دائماً في ظل الوكالات الأخرى وتمارس نشاطها معها وفي إطارها وبالتالي فإنه يُخضعها لرقابة هذه الوكالات. وبقدر ما تتكون كل واحدة من هذه الوكالات من مجموع الأفراد ولا تشكل بحد ذاتها استنتاجاً تركيبياً لهم فستجد السلطة نفسها دائماً في حالة تقابل مع الأفراد عبر المجموعات الصغيرة، ولا يُشترَطُ في هذا التقابل أن يكون متوازناً دائما حيث ستتم ممارسة المزيد من السلطة عندما تتم ممارسة هذه الأخيرة لصالح جزء أصغر من المجتمع وعلى حساب جزء أكبر، وسيكون من الواجب في المستقبل ممارسة سلطة أقل عندما تتم ممارسة هذه

السلطة لصالح الأغلبية العظمى وعلى حساب أقلية صغيرة جداً، وسوف تتم ممارسة سلطة أكبر عندما تتم ممارسة هذه السلطة حسب أفكار أقل انتشارا مثلما ستتم ممارسة المزيد من السلطة عندما تتجه الإدارة إلى إلزام الأفراد بالحد الأدنى من النظام. إن ليبرالية دي جوفنل سوف تتحدد بوضوح في ظل هذا التصور لتتمثل بالحرص على ضمان ممارسة القليل من السلطة لصالح أكثرية المجتمع وبدلالة أفكار واسعة الانتشار وعن طريق إلزام الأفراد بالحد الأدنى من النظام. والجدير بالذكر أن الليبرالية التقليدية تتخذ أبعادها الحقيقية لدى الكثير من المفكرين عبر الديمقراطية السياسية التي تتجلى في عنصرين هما حكم الأغلبية والحد الأدنى من السلطة لتبدو الديمقراطية السياسية مشوبة ببعض العيوب. ولكن هؤلاء المفكرين يرون أن معالجة عيوب الديمقراطية السياسية لا تتم بإدخال عناصر من نظام آخر مضاد فيها بل تتم بالأخذ بالمزيد من الديمقراطية ليتجلى أوضح اقتران بين الليبرالية التقليدية والديمقراطية السياسية لدى المفكر الانجليزي (اللورد جيمس برايس ١٨٣٨-١٩٢٢م). والذي نخلص إليه مما تقدم هو أن الاتجاه الليبرالي السياسي التقليدي وعلى الرغم من تعدد مشاربه، فإنه يبقى يتلمس وحدته في هذا التأكيد المشترك بين المنتمين إليه على حرية الفرد وحرصهم على صيانتها من كل اعتداء بما في ذلك اعتداء طغيان الكثرة.

المبحث الثاني

الاتجاه السياسي الليبرالي الراديكالي

إذا كانت الراديكالية قد بدت في القرن التاسع عشر بوصفها وريثاً لعدة تقاليد فكرية وسياسية ترجع بصورة عامة إلى القرن الثامن عشر (فلسفة الأنوار، مبادئ الثورة الفرنسية، ذكريات ثورة (اليعاقبة)، فإن مصطلح الراديكالية لم يظهر في اللغة إلا في ظل (ملكية تموز) في فرنسا. ولكن أصل الكلمة إنجليزي يشير إلى السلوك العقلي الذي انحدرت منه الحركة الشارتية التي انطلقت عام ١٨٣٢م والفلسفة النفعية التي مثلها في البداية جيرمي بنثام ولاحقا جون ستيوارت ميل. إلا أن الثورة الصناعية التي تفجرت في انجلترا تمخضت عام ١٧٧٦م عن نتائج عديدة كان من بينها قيام حزب غامض المعالم اسمه (الحزب الراديكالي) ارتبط وجوده ببعض الاعتبارات المتعلقة بالحريات العامة، واقترنت الراديكالية عند هذا الحزب بالرغبة في الإصلاح الجذري الذي يتم تحقيقه عن طريق الاقتراع الشامل مثلما اقترنت نفعية بنثام بالإصلاح الجذري أيضا ولكن دون أن تمتزج به كلياً. ولاشك أن التيار الراديكالي الإنجليزي كان قد زاد متانة بفضل نموذج راديكالية الثورة الفرنسية، إلا أن هذا التيار واجه الفشل في انجلترا مع فشل هذا النموذج، وإذا ما كان للراديكاليين حضورهم في مجلس العموم البريطاني خلال الفترة الواقعة بين (١٨١٥-١٨٢٠م)، فإنهم سرعان ما انسحبوا منه لتحل محلهم قوى أخرى بعد فشلهم في إثبات وجودهم في هذا المجلس. وكان الأمر خلافا لذلك في فرنسا التي ولدت فيها الراديكالية بفضل العطاء الهائل لثورتها الكبرى وذكريات الجمهورية التي استمرت في ظل الإمبراطورية والملكيات اللاحقة لتنبثق الراديكالية في فرنسا من بين صفوف الجماعات الجمهورية التي شاع الاعتقاد في حينه بأنها تحطمت على يد (لويس فيليب). وكانت (مجلة العالمين) قد أكدت في عام ١٨٣٧م أن الجمهوريين أثبتوا كفاءة خارقة بطموحهم إلى القيادة الخاصة بالمؤسسين الأساسيين للنظام السياسي الذي انبثق عن ملكية تموز، وهي قيادة كان بمقدورهم أن يتمنونها

ويحصلون عليها فعلا، وهم يمتلكون الآن أسماء لامعة وسيمنحهم الزمن مذهبا لأنهم ينتقلون الآن من حالة الاحتجاج إلى حالة المناقشة.

يعرّف (القاموس السياسي) الصادر عام ١٨٤٢م الراديكالية بأنها الحالة العقلية المتجسدة في مذهب الابتكار الذي يتخذ من المعرفة والعقل قاعدة له دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحيازة والامتيازات التي تستمد شرعيتها وحقوقها من الماضي، إنها تمثّل شكلا من أشكال الاحتجاج الفعلي باسم الحق الطبيعي الذي يتميز به كل النشاط الجمهوري حتى عام ١٨٤٨م بما في ذلك نشاط الجمعيات السرية التي انتقلت إلى النشاط المباشر بين أعوام ١٨٣٢-١٨٣٤م. وقد أثبت مجيء (لويس بونابرت) إلى الحكم بالاقتراع العام فشل الجمهورية الثانية وعدم كفاية الشكل الخالص والمسبق للجمهورية لإقامة أسسها مما عرض الجمهوريين الراديكاليين إلى المطاردة والنفي. إلا أن المعارضة الجمهورية وعلى الرغم من محاولات استئصالها لم تتخل كلياً عن مواقعها، فاعتباراً من عام ١٨٨٠م اتخذ جيل جديد مواقعه ثبيتاً قشيناً في إطار هذه المعارضة الجمهورية معتمدا راديكالية جديدة مما أتاح له الوصول إلى سدة الحكم في ظل الجمهورية الثالثة والتحول عام ١٩٠١م إلى حزب سياسي.

لقد زعمت الراديكالية دائماً أنها شكل من أشكال الفكر وتخطيط لتنظيم اجتماعي وتصور للعالم أو حالة عقل خاص بعالم برجوازي صغير موزع بين مخاوفه ومثله الأعلى، ومثلت الراديكالية في مجرى القرن التاسع عشر الوريث الثوري لهذه المزاعم على مستوى الجمهوريين العقائديين من مؤسسي الجمهورية الثالثة، وكانت (حالة العقل) هذه على مستوى رجال الدين الراديكاليين تمثل في الغالب فلسفة سياسية أصيلة. إن تاريخ الراديكالية يكاد يتطابق مع تاريخ المثالية الفرنسية، فقد سجلت الثورة الفرنسية بداية مغامرة غريبة تجعل من السياسة مدخلاً رحباً من أجل تحضير نوع معين من الإنسان هو المواطن المستقل ذاتياً والجيد أخلاقياً لأنه محدد بشكل جيد من الناحية القانونية. وكان كل الفكر السياسي للقرن الثامن عشر قد توقع وتمنى تحقيق هذا الحلم، لكن الثورة الفرنسية وحدها وبشكل

مفاجئ هي التي تمكنت من تحقيقه عن طريق سلسلة من الأفكار والقرارات العظيمة مثل عبادة العقل، وفكرة السعادة، والفضيلة، ولم تكن الراديكالية في القرن التاسع عشر شيئاً آخر غير المتابعة العملية لتلك الذكريات الثورية وبشكل خاص لتلك الوقائع الثورية.

لقد تم انجاز البناء الجمهوري (أي تنفيذ البرنامج الراديكالي) في جو من الصعوبات أو بالأحرى في جو من الثورات طبع الراديكالية بمجموعها بطابع التجريبية والحذر. وفي الوقت نفسه خاض بعض المثقفين مغامرة بناء مدينة جديدة انطلاقاً من إيمانهم بضرورة التبشير بأفكارهم وتطبيقها لتمس الحياة العامة مما ولّد شعورا بأن رجال النظام، الأجداد العظام، قد أخذوا على عاتقهم مهمة التربية ليمثل الراديكاليون في القرن التاسع عشر الجانب العقائدي من (حالة العقل) هذه التي ميزت كل الجمهوريين وطبعتهم بطابعها. وفي هذا السياق الراديكالي وتعبيرا عنه طرح إعلان حقوق الإنسان مسألة المتطلبات الاجتماعية للعقل الذي ينبغي أن يتفتح بكل حرية لدى الجميع، فليس بوسع المرء أن يكون حراً إلا أن يكون عقلانياً والعكس صحيح أيضا، ومن هنا تأتي الضرورة الحتمية لإعتاق الشعب وتحريره أولا وقبل كل شيء سواء عن طريق القوة أو عن طريق الحقوق المقدسة للتعلم لكي يبدأ تقدم الأنوار فعلاً. ومن هنا أيضا جاء التحفظ على السلطة حيث نجد نفس العقلية الاحتجاجية الفرنسية القديمة ونتلمس معنى الإعفاءات والحريات الضرورية، ولكن الأمر هنا يتعلق بالحرية المطلقة الخاصة بالعقل باعتباره الشيء الوحيد الجدير بأن يؤخذ بنظر الاعتبار. إن الراديكالية تعرف وتحدد شروط الحرية وتلخصها بالثقة المطلقة بالإنسان العاقل، وعدم الثقة المطلقة بالسلطات ورجال الدين، فالعقل هو الوحيد الذي بوسعه أن يجعل الناس سعداء لكنه يتميز أيضا بأنه قهري وتنظيمي واستئصالي، والحرية غالبا ما تترك الناس فقراء تكون بالتالي مجرد تضليل. إن الراديكاليين، وعلى لسان (جورج كليمنصو ١٨٤١-١٩٢٩)، كانوا قد استعادوا ما أكده من قبل تساؤل ماركس: هل للحرية وجود بالنسبة للأجير؟ لننطلق من هنا فلسفة متكاملة تتخذ من طبيعة الأشياء نموذجاً لها ولا تمانع

في التضحية بالحرية من أجل العقل، فطالما ليست هناك حرية في الطبيعة فلماذا يتم السعي إليها؟ وقد استبعد الراديكاليون هذه المكيافيلية دائماً إذ لم يكن بمقدورهم التسليم بالصراع الطبقي الذي يسلم مقدماً بعدم المساواة. وهم لا يريدون أن يسمعوا الكلام عن مثل هذه التمايزات لأنهم لا يعرفون إلا المواطنين، والأجداد العظام للثورة الفرنسية لم يقوموا بالثورة لمجرد سحق الأرستقراطية ولكن لإقامة المساواة في الحق. وسيبين الراديكاليون أن التطور الذي يقود فئات اجتماعية جديدة وبشكل حاسم إلى موقع المسؤولية يحول دون الاعتقاد بأن التاريخ سوف يكون مغلقاً.

وتتلخص المظاهر المختلفة للفكر الراديكالي في أن الراديكالية تتوخى تنظيم المجتمع من الناحيتين السياسية الاجتماعية طبقاً لقانون العقل، وأن لها منهجية هي منهجية الطبيعة نفسها لأنها تدرك أن كل هيئة عضوية طبيعية تميل إلى أن تتطور نحو حالة أرقى عن طريق التقدم النظامي لكل واحد من أعضاء هذه الهيئة المتناسقين فيما بينهم، وهي تنتظر أن يحقق التقدم الأخلاقي والفكري لكل واحد من الأفراد تحسيناً مضطرداً في المجتمع يتم تعجيله بالتربية السياسية التي اعتبرتها اهتماما تتعلق به الأمة ومحركا أساسيا للتقدم الذي ينبغي أن يحل الآن محل الثورة العتيقة التي كانت ضرورية في السابق لتحطيم العقبة المادية المتمثلة في القوة الملكية والقيصرية ولم تعد موجودة في الوقت الحاضر الذي يمارس فيه الجميع إراداتهم بكل حرية. وفي ضوء ذلك كانت الراديكالية مؤهلة للاقتران بمنتظم فكرى جدير بأن يأخذ بنظر الاعتبار مجموع الظواهر الاجتماعية والسياسية ويضمن أسس الأخلاق والممارسة الديمقراطية، وفي إطار هذا المنتظم الفكري أطلق (ليون بورجوا ١٨٥١-١٩٢٥م) فكرة (التضامنية)، وبورجوا قانوني كبير ومحافظ ونائب ووزير ورئيس وزراء فرنسا وموفدها إلى المؤتمر الدولي في لاهاي لتأسيس عصبة الأمم، وكان يتمتع بشعبية واسعة بفضل خلافه حول ضريبة الدخل مع مجلس الشيوخ الذي كان رمزاً للأفكار والمواقف المحافظة.

لقد حاول بورجوا أن يقدم بالتعاون مع (سلستين بوكله) مذهبا يجد له مكاناً بين مذاهب الاقتصاد الليبرالي ومذاهب الجماعية، وهو مذهب منحه بوكله بعده

الفلسفي ومنحه بورجوا بعده القانوني. وقد لاحظ هذا الأخير أن نقص التضامن الطبقي الموحد لأعضاء المجتمع يبين بأنه لن يتم إشباع عاطفة العدالة إلا إذا تساوى ما يعطيه كل واحد منا إلى المجتمع وما يأخذه منه ليوجد مقابل التكليف بالمزايا دينٌ اجتماعي يكون وفاؤه شرطا مباشراً من شروط العدالة. كما رأى أن نقص التضامن الطبقي يمكن أن يُحوّل التضامن الفعلي إلى تضامن قانوني ليقترن الدين الاجتماعي بواجب الوفاء به بموجب القانون. ويبرر هذا الواجب (شبه العقد) الخاص بالمجتمع وهو العقد الاجتماعي الذي تم قبوله بشكل متبادل لتكون نقطة الانطلاق في فكر بورجوا هي مفهوم (شبه العقد) الاجتماعي الذي قال به روسو من قبل. فكل إنسان، ومنذ ميلاده، يلتزم تجاه المجتمع بدين طالما أنه يجد نفسه مستفيداً من المزايا المتحققة بموجب التقدم التكنولوجي والأخلاقي الذي يحققه المجتمع. ولكن هذه المزايا يمكن أن يتم توزيعها توزيعاً سيئاً بما يُعيد حالة عدم المساواة إلى المجتمع نتيجة لعدم استشارة أفراده بصدد عبارات العقد مما قادهم إلى فهمها فهماً سيئاً قاد بدوره إلى توزيع سيء للمزايا بينهم، وسيلعب القانون دوره في هذه المناسبة. إن ضرورة الأشياء قد تحكم الناس ليكونوا أطرافاً في علاقة لم يستطيعوا أصلا أن يعبروا عن أرادتهم بشأنها ولا ناقشوا شروطها ولا التدابير التي تقتضيها، وعندما تقترن مثل هذه العلاقة بتوزيع سيء للمزايا التي يوفرها المجتمع يمكن عندها للقانون أن يقوم بدور المصحح لهذه العلاقة أو على الأقل المصحح لنتائجها بقدر ما يمثل تفسيراً للاتفاق الذي كان ينبغي أن يتم بين الناس في ضوء استشارتهم وقدرتهم على التعبير الحر عن إرادتهم. وسوف يعبّر مثل هذا الاتفاق عما يسميه بورجوا (شبه العقد) الذي لا يعدو أن يكون في نظره العقد الذي يتم التسليم به بشكل متبادل من قبل الناس ويكون القانون تفسيرا لهذا العقد.

إن هذا المفهوم يوفق بين مفهومين هما الفردية بإقراره بحقوق كل فرد وواجباته، والتضامن داخل المجتمع بتوضيحه أن تقدم الإنسانية لم يصبح ممكناً (حاله في ذلك حال تقدم أي كائن اجتماعي) إلا عن طريق التخصص وتقسيم العمل والتبادل الدائم للخدمات. فالمدينة أو الدولة في مثل هذه الحالة لا تعود مجرد وحدة

قائمة خارج الأفراد ولا تمتلك حقوقاً عليهم لأنها وبالأصل من خلقهم وإنتاجهم ممل يفرض عليها التدخل لإقامة المساواة بين جميع المساهمين في العقد، إنها مدير لكل العقود مما يجعلها ملزمة بأن تضمن الدائنين وتُجبر المدينين على الإيفاء بديونهم. إن هذه الدولة المدير تملك بذلك حقاً في الحصول على مقابل يُدفعه الذين أدارت شؤونهم بشكل جيد، وفي حالة رفضهم فإن بوسع الدولة المدير استعمال حقها في إجبار على الدفع. والحكام عندما يُديرون المشروع الاجتماعي لحساب الجماعة، سواء كان ذلك بموجب توكيل أو دون توكيل، يملكون ليس فقط حقاً معنوياً في الاعتراف بهم واحترامهم ولكنهم يملكون أيضا دَيناً واجب الوفاء باسم المجتمع بحكم وجود التزام طبيعي معترف به من قبل كل فرد ويقع على عاتق الجماعة. ويرى برجوا أن مثل هذه الخلاصة هي نتاج للتوافق بين المنهجية العلمية والفكرة الأخلاقية، وهو توافق يعمل على تحضير المفاهيم الاجتماعية وتحديدها وانجازها.

أما (سلستين بوكله) الذي كان أستاذا في السوربون، فقد أخذ على عاتقه مهمة استخدام علم الاجتماع لتبرير الديمقراطية التي تبدو في نظره ليس فقط نطاقاً سياسياً وإنما هي أيضا شكل من أشكال تنظيم المجتمع بكاملها. وقد عالج بوكله في كتابه (الأفكار المساواتية) الشروط المورفولوجية (الشكلية/البنيوية/التكوينية) للديمقراطية مبينا أن نمو حجم الجماعات الاجتماعية يصاحبه وبشكل اعتيادي تقدم في المساواة لتتجلى الأفكار المساواتية وتتجسد في الأرض الأكثر سكانا مما يعني توافق سقوط حواجز الحق القديم في روما مع التوسع الكمي للمجتمع مثلما يتوافق عدم المساواة في العصور الوسطى مع التقلص السكاني أنذاك. وفي كتابه (الديمقراطية أمام العلم) يؤكد بوكله أن المساواة أمام القانون هي الحد الأدنى المضمون بالنسبة لكل المواطنين، وأن القانون القديم كان تمييزيا لأنه كان يقدر التعويض بدلالة المرتبة الاجتماعية أو العرق أو الانتساب الديني أو المذهبي، وقد زالت كل هذه التمايزات بموجب القانون الحديث ليحل نظام المسابقة محل نظام الجماعات المغلقة بالنسبة لكل المسائل تقريباً. وهو يلاحظ أيضا أن المطالب الاجتماعية لا تقتصر على المساواة المدنية والقانونية فحسب بل وتشمل المساواة

السياسية أيضا، وأن الدولة الغربية ملزمة بالاستجابة لهذه المطالـــب، إن شـــاءت أم أبت، وأن هرم السيادة قد أنقلب بشكل نهائي بعد أن لم تعد السلطة تهبط من الـــسيد إلى التابع بل تصعد من الشعب إلى موظفين دون أن يتوقف الأمر عند هذا الحد بل ويتعداه كذلك إلى المستوى الاقتصادي حتى باتت المساواة، على حد قولـــه، كلمـــة كثيرة الجدوى. وهو يضيف مؤكداً أننا إذا ما شئنا معرفة أسباب تقـــدم المـــساواتية فعلينا أن نستعرض كل تاريخ الأفكار والأشكال الاجتماعية الخاصة بالغرب ابتـــداء من العقلية الإغريقية الرومانية إلى الروح المسيحية إلى العقلية الديكارتيـــة، حيـــث أسهمت كل هذه العناصر والعوامل في تعلمنا للقيمة المتساوية للأشخاص الإنسانيين بعد أن هبطت فكرة المساواة من أدمغة مبتكريها ونفذت إلى قلوب الجماهير.

إن التحرك الاجتماعي بين الأفراد و المجموعات المتعددة التي ينتمون إليها وعدد وحجم المدن التي يتمركزون فيها والدول الكبرى التي يتوحدون عن طريقها، كل هذه الظواهر ذات الطبيعة العلم-اجتماعية ينبغي أن تقود الناس إلى الإقرار لبعضهم بالتماثل ومن ثم بالتساوي. وبهذا المعنى يمكن القول بأن المساواتية تبدو في وقتنا الحاضر بوصفها المحرك الأساسي للحضارة لأنها تمثل أولا وقبل كل شيء آخر النتاج الطبيعي لهذه الحضارة. وبدلالة كل من المساواتية والعلمية اللتان تميزان الحضارة الأوروبية يؤكد بوكله أنها حضارة ديمقراطية. ومن هذا المنطلق فإنه يحاول تغيير آراء المفكرين الملكيين القائلين بعدم المساواة نتيجة لتباين التركيب البيولوجي للناس مكرسا كتابه لمناقشة هذه الآراء ودحضها مبينا أن المكتشفات العلمية فندت كل ما شاع سابقا من أفكار عن السلطة والأرستقراطية والأعراق، بقدر ما حاول أيضا ربط الديمقراطية بالمنهج الديكارتي الذي هو تطبيق للمبادئ العقلانية على القواعد الخاصة بالمجتمع، وهو يخلص من كل ذلك إلى أن جهود الديمقراطية ومنذ لحظة التطور التي نقف عندها هي التي ينبغي أن تتدخل باسم المساواة في التنظيم الاقتصادي الذي يبدو مثيراً للاهتمام بالنسبة لأولئك الذين يتكلمون باسم العلم.

أما الفيلسوف الفرنسي (أميل شارتييه، والمدعو آلن ١٨٦٨-١٩٥١م)، فينطلق من منطلق آخر مختلف يتضمنه كتابه (عناصر مذهب راديكالي) المنشور عام ١٩٢٥م والذي كان بمثابة تأمل عميق حول جان جاك روسو وموقفه من السلطة. والفكرة الأساسية في هذا الكتاب هي التعارض الدائم الذي لا يمكن تحاشيه بين المواطن والسلطة، وأن تفكير كل سلطة وتزوعها باستمرار إلى الحفاظ على نفسها وتوطيد أسسها وتوسيع نظامها هو مصدر كل الشرور الإنسانية، والسلطة تُفسدُ بالضرورة كل من يمارسها لأنها تميل إلى الطغيان كما تميل الكواكب نحو الشمس فكل سيد يميل لأن يصبح طاغية وليس هناك طاغية جيد. ونقطة الانطلاق في مذهب آلن الراديكالي هي تأمله كمفكر وفيلسوف في طبيعة السلطات بطريقة تمتزج فيها قراءاته لأفلاطون وثيوسديد وروسو وكوندرسيه وكونت وستندال، ليخلص من كل ذلك إلى رفض كل مظهر من مظاهر السلطة، فهو ضد الأمير وضد التصور وضد الأكاديميات وبشكل خاص ضد الإدارة وضد العسكرية وضد الحرب وضد الكنيسة. وعدم ثقة آلن بالسلطة أمر حاكم على فكره ومسيطر عليه، فهو يؤكد بأن السلطة تُفسد كل من يشتركون فيها، وكل سلطة بدون مراقبة تجعل الإنسان مقيدا، وهكذا فإن كل سلطة متجسدة في الناس سيئة لأنها تميل في جوهرها إلى أن تدوم، كما أن كل سلطة عنده هي مطلقة وعسكرية مثلما أنها وقحة منذ أن يتم تركها لتعمل، وهي أيضا عاقلة منذ أن تدرك أنها موضع مراقبة. ونتلمس هذا الموقف أيضا في كتبه العديدة الأخرى لاسيما (المواطن ضد السلطات) و(أحاديث سياسية)..الخ. وهو يعتمد بطريقته الخاصة ديالكتيك السيد والعبد الذي يقول به هيجل، حيث يبين أن كل سلطة تميل نحو الطغيان في محاولة منها لاكتساب الشرعية وجعل نفسها موضع إقرار المواطنين وقبولهم، وبهذا المعنى لن يكون الطاغية الأكثر خطورة هو الذي يستعمل القوة ويجعل من نفسه ممقوتا فحسب بل والذي يبرر سلطته عن طريق الاختصاص أيضا، ومن هنا يأتي انعدم ثقة آلن بـــ (المهمين) و(الاختصاصين) و(المديرين) لأن التكنيك يبقى في رأيه من قبيل الوسائل وينبغي ألا ينظر أبدا إلى فاعليته بوصفها غاية. وفي مواجهة السلطة

الطاغية يجد أن في الفكر والعقل ضماناً وحصناً للحرية حيث لا يوجد فكر إلا في الإنسان الحر والفكر ثوري ولا يوجد شيء عداه يمكن أن يكون كذلك. إلا أن ألن لم يرغب في أن يرفض المواطن كل مقتضيات السلطة لإدراكه لضرورة بعض جوانبها ومؤسساتها، فدون نظام وشرطة تصبح حتى حياة العقل غير ممكنة، والدولة بإداراتها وجيشها هي في نهاية المطاف ضرورية لكنها في ممارستها العملية تقتضي الضبط. والصيغة التي يجب أن تتبناها المواطن الراغب في (التسليم بالضرورة) لا في (التسليم بعبادتها) هي عدم الموافقة على الاستسلام الذي تقتضيه السلطة، وبذلك فإن الراديكالي هو العاقل الذي لا يرفض فقط نشوة القوة وإنما يعارض أيضا (تجار النُعاس) بممارسته الطبيعية لحرية الإرادة وبإرادة في المقاومة الذهنية. ومما يجب أن يكون موضع رفض من المواطن هو طاعة العقل والاستسلام للعبودية، فمن أجل أن يكون الإنسان مواطناً حقيقياً ينبغي عليه أن يتعلم الطاعة والرفض في الوقت نفسه لأن الطاعة تضمن النظام والرفض يضمن الحرية، وهذا على وجه الدقة مفهوم المواطنة في دستور السنة الأولى للثورة الفرنسية الذي يُعرّف المقاومة بأنها الواجب الأكثر قدسية بين واجبات المواطنة التي يعتبر ألن أن السياسة الراديكالية هي الشرط السياسي للشكل المتفوق منها لأن الراديكالي عنده يحب الحق والمساواة وبرنامجه هو نفسه وراديكاليته كامنة فيه وليس في الإعلانات التي وقّعها. ويكمن الفعل الأساسي في السياسة في مثل هذه الحالة في مراقبة السلطة، حيث إن ما يهم ليس أصل السلطة وإنما المراقبة المستمرة والفعالة التي يمارسها المحكومون على الحاكمين. إن الديمقراطية، وبوجه خاص الديمقراطية الغربية القائمة قبل عام ١٩١٤م، كانت قد بدت في نظر ألن بوصفها الضامن الأفضل لهذا المتطلب، فأين تكمن الديمقراطية إن لم تكمن في هذه السلطة الثالثة التي لم يحددها علم السياسة بعد ويدعوها ألن (المراقب). إنها ليست شيئاً آخر غير السلطة القادرة بشكل مستمر على عزل الملك وغيره من المختصين بممارسة السلطة في الأحوال التي لا يُديرون فيها الأمور طبقاً لمصلحة العدد الأكبر لتتجسد الراديكالية في الرقابة الدائمة للناخبين على النواب الذين ينتخبونهم،

والنواب المُنتخبون من الشعب على الوزراء، والوزراء على إدارتهم. وبذلك فإن جمهورية آلن الراديكالية تقوم على أساس الديمقراطية المباشرة وتمثل احتجاجا فردياً لكنه احتجاج فرد متفوق ليس عن طريق الثقافة أو العِرق بل عن طريق العقلية الناقدة عقلية عام ١٧٨٩م.

وإذا كانت اهتمامات آلن هذه لم تُركز كثيرا على القضايا الاقتصادية موجهة اهتمامها الأساسي إلى القضايا السياسية، فإن ذلك يعود في جانب مهم منه إلى طبيعة القرن العشرين قرن الإحباط والطغيان والدول الكليانية القرن الذي خاض فيه آلن تجربة الحرب العالمية الأولى كمتطوع مما زاد من حدة ريبته تجاه أحداثه ودفعه إلى القيام بدور مهم في تجميع مثقفي اليسار ضد خطر الفاشية اعتباراً من عام ١٩٣٥م عندما أشترك في (لجنة يقظة المثقفين المعادين للفاشية). وبقدر تعلق الأمر بالميدان الاقتصادي فإن راديكالية آلن تبدو محافظة تماماً لأنه يقول بعلاج للبؤس باعتماد نفس الطرق في الإنتاج والتوزيع الأفضل، ويمجد الملكية الفردية ويبدي عدم ثقته بالصناعة الكبيرة ويتمسك بنوع من الفردية والملكية الفردية لا يتناسبان مع تطور الاقتصاد الحديث. وبصورة عامة يمكن القول مع توشارد وجماعته أن سياسة واقتصاد آلن يشكلان كلا متجانساً، حيث يعبران بشكل مخلص عن المثل الأعلى للبرجوازية، وبشكل خاص المثل الأعلى للبرجوازية الصغيرة الريفية في زمن المعارك التي كانت تخاض لصالح الجمهورية وضد الخطر الديني. إلا أن الراديكاليين والمفكرين منهم تحديدا خضعوا للتطور الكبير في أعقاب الحرب العالمية الثانية والذي تسببت فيه عوامل داخلية لاسيما المقاومة ضد الألمان والعلاقة التي فرضتها بين الأحزاب، فانعكس ذلك على اتجاهاتهم السياسية والاجتماعية وأكسبها وضوحاً أكثر لتبدو بواقعها الليبرالي الخالص.

المبحث الثالث

الاتجاه السياسي الليبرالي الوجودي

يرتبط الاتجاه الوجودي في مضمونه الفردي بالفلسفة الوجودية ليكون من المستعصي تبين الأبعاد الفكرية السياسية للاتجاه الوجودي بمعزل عن تبين مضمون الفلسفة الوجودية. ولكن تبين مضمون هذه الفلسفة ليس بالأمر الهين لأسباب عديدة منها، إن قسماً من المنتمين إليها تميزوا بضعف طبيعي في انتهاج خطة التأليف الفلسفي المعروفة مما جعل من الصعب تلمس أية مبادئ ومفاهيم واضحة ومحددة في أعمالهم الفكرية وهو ما يصدق بوجه خاص على رائد الفلسفة الوجودية (كيركجارد). إلا أن هنالك بعض المؤلفات التي وضعها مفكرون وجوديون آخرون وتتميز بعرضها للفلسفة الوجودية عرضاً منهجياً ينم عن خطة منتظمة في التأليف الفلسفي وهو ما يصدق بوجه خاص على مؤلفات (هيدجر) وبعض مؤلفات (جان بول سارتر) لاسيما كتابه (الوجود والعدم). والسبب الآخر في صعوبة تبين مضمون الفلسفة الوجودية هو طبيعة المؤلفات الوجودية ذاتها حيث يشير (بول فولكين) في هذا الصدد إلى سرعة الملل الذي يأخذنا ونحن نقرأ بعض هذه المؤلفات حتى أن القلة فقط ممن أوتوا الصبر هم من أتيحت لهم فرصة إتمام قراءة (الوجود والعدم)، وأقل منهم من يستطيعون التأكيد بكل أخلاص أنهم فهموا ما قرءوه فيه، ولكننا على الرغم من كل هذه الصعوبات سنحاول الإلمام بالأسس الرئيسة لهذه الفلسفة لدى بعض الفلاسفة الوجوديين.

تتوزع الفلسفة الوجودية بين تيارات عديدة منها تياران أساسيان هما التيار الوجود المسيحي والتيار الوجودي الإلحادي لتكون هناك فلسفتان وجوديتان مسيحية وإلحادية تتفقان على حد قول سارتر على أسبقية الوجود على الماهية وضرورة الانطلاق من الذاتية لتختلف الفلسفتان بعد هذا الاتفاق في الكثير من المفاهيم. ويمثل التيار الأول الفيلسوف الدنماركي (كيركجارد) والفيلسوف الألماني (جاسبر) والفيلسوف الفرنسي (كابرييل مارسيل)، أما التيار الثاني فيمثله الفيلسوف الألماني

(هيدجر) والفيلسوف الفرنسي (ميرلو بونتي) والكاتبة الفرنسية (سيمون دى بوفوار). وفي متابعتنا للفلسفة الوجودية سنركز على التيار الثاني بسبب ما أشار إليه (بول فولكييه) من أن تيار الوجودية المسيحية ليست له اليوم من الأهمية ما لتيار الوجودية الملحدة حيث يفتقر الأول إلى وجود نظريين يضاهون سارتر وبونتي بقيمتهم ولا يتمتع بشيء من الدهشة والشهرة التي أحدثها سارتر بطل الوجودية الملحدة ورائدها بظهوره فجأة إبان حركة التحرر الفرنسية. إن الفيلسوف الألماني هيدجر هو أبرز فلاسفة الوجودية الملحدة ولكن مذهبه الفلسفي يتميز بالتعقيد والغموض ويعود إلى سارتر فضل تبنيه وعرضه في صيغة أكثر وضوحاً وأجلى بياناً مما يمكن أن يكون سبباً كافيا لمتابعة الفلسفة الوجودية من خلال سارتر وبعض المفكرين الوجوديين الآخرين.

انعكست أفكار سارتر في مؤلفاته الفلسفية الأولى مثل (التصور ١٩٣٨م) و (التصوري ١٩٤٠م) و (الكينونة والعدم ١٩٤٣م)، وكانت تلك الأفكار تختلف عن أفكار أساتذته الألمان، فلم يعبر عنها عن طريق الدراسات النظرية فقط، وإنما اعتمد وسائل أخرى كالنقد الأدبي والأقصوصة والقصة الطويلة مثل (الغثيان ١٩٤٢م) و (سبل الحرية ١٩٤٥-١٩٤٩م) والمسرحيات مثل (الذباب ١٩٤٣م) و (الأيدي القذرة ١٩٤٨م). فما هي مبادئ الفلسفة الوجودية لدى سارتر؟ تشير كلمة وجودية إلى الاعتراف بنوع من أسبقية أو أولوية الوجود بالقياس إلى الماهية، فقد أشار سارتر إلى أننا نقول بتعبير فلسفي أن كل شيء ماهية ووجود، فالماهية هي مجموعة ثابتة من الخصائص، والوجود هو نوع من الحضور الفعلي في العالم. ويعتقد الكثير من الأشخاص أن الماهية تأتي في البدء ثم يليها الوجود وهذه الفكرة تجد أصولها في الفكر الديني الذي يقول بأن من يريد بناء منزل ينبغي عليه أن يعرف أولا وعلى وجه الدقة نوع وطبيعة الشيء الذي يريد بناءه أو خلقه بما يجعل الماهية سابقة على الوجود. ومن ثم فإن كل الذين يؤمنون بأن الله خلق الناس يعتقدون بأنه خلقهم وفقا للصورة الفكرية التي كان يمتلكها بخصوصهم قبل خلقه لهم، وحتى أولئك الذين لا يمتلكون الإيمان الديني فإنهم يحملون هذا الرأي التقليدي

القائل بأن الشيء لا يوجد أبداً إلا بالتطابق مع ماهيته السابقة له في الوجود. أما الوجودية فتذهب إلى عكس ذلك تماما باعتقادها أن الوجود لدى الإنسان ولدى الإنسان فقط، يسبق الماهية، مما يعني بكل بساطة أن الإنسان يوجد أولا وبعد ذلك تتكون أو تتحدد ماهيته. وعدم قابلية الإنسان الذي تدركه الوجودية للتحديد أمر يعود إلى أن هذا الإنسان لا يكون في ابتداءه شيئا ولن يكون شيئا إلا في وقت لاحق، والشكل الذي سوف يتخذه هذا الإنسان هو الشكل الذي يريد أن يكون عليه ويجعل نفسه عليه يدرك نفسه عليه بعد الوجود. إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير ذلك الذي كونه بنفسه، وهذا هو المبدأ الأول للوجودية والذي تدعوه (الذاتية)، إن الإنسان كما يقول سارتر يوجد أولاً، أي أن الإنسان هو قبل كل شيء هذا الذي يرمي بنفسه نحو مستقبل وذاك الذي اعتزم أن يكون في المستقبل.

والماهية التي يخلقها الناس لأنفسهم ويشكلون وجودهم وفقا لها وعلى أساسها ليست الماهية الكونية الشاملة أو النوعية التي ينتسب إليها الجنس البشري بل الماهية الفردية الخاصة بأحدهم ولا توجد عند أي فرد آخر غيره، لذلك فإن ماهية الكائن البشرى تتعلق أولا وأساسا بتجربته الذاتية الخاصة مما يعني أن الحرية الإنسانية تسبق الماهية الإنسانية وتجعلها ممكنة طالما أن الإنسان يستخدم حريته في اختيار ماهيته بما يجعل من الحرية شرطاً ملازماً لاختيار الماهية والعكس صحيح حيث لا توجد حرية بدون اختيار. ولكن هل يعني هذا أن اختيار الإنسان لماهيته أو لأي خيار آخر يتم بمنأى عن شروط الحياة المحيطة بهذا بالإنسان؟ يجيب سارتر على ذلك بالنفي لأن الإنسان في رأيه محكوم بطبقته وأجره وطبيعة عمله، وحيث إن الإنسان موقف والموقف هو مسألة اختيار فإن أهمية شروط الحياة بالنسبة للإنسان ودورها في خياراته لا تمنع من بقاء الاختيار في النهاية واسعاً أمام الإنسان، فالعامل مثلاً تضع له طبقته كل شروط حياته لكنه هو الذي يقرر الاتجاه الإرادي لحياته، إنه هو الذي يتصرف بحريته بشكلها التام ليختار بين أن يكون ثورياً أو غير ثوري.

إن العلاقة الوثيقة بين الاختيار والحرية في الفلسفة الوجودية تقتضي تحديد جوهر الحرية بعد أن تم تحديد جوهر الاختيار، ويذهب سارتر في هذا الخصوص إلى الاعتقاد بأنه ليس ثمة سلطة أو قواعد يمكن أن تفرض على الإنسان سلوكاً معيناً. ففي مسرحية سارتر (الذباب) يخاطب (أورست) الإله (جوبيتر) الذي يريد أن يقوده إلى الطاعة قائلاً (كان ينبغي أن لا تخلقني حراً، فما أن خلقتني توقفت عن الانتساب إليك..ولن يعود هنالك شخص يصدر لي الأوامر، إني لن أعود لأخضع لقانونك. إني محكوم على أن لا أمتلك قانوناً آخر غير قانوني..ذلك لأني إنسان..وكل إنسان ينبغي عليه أن يبتكر طريقه بنفسه)، وهذا يعني أن الإنسان هو الذي يختار غاياته بحرية، وبما أن غاياتنا تحكم كل خياراتنا فإن الاختيار الحر لغاياتنا يجر وراءه كل تحديد لتظل حريتنا في مأمن طالما أن غاياتنا ليست أبداً مثبتة بشكل نهائي. إن الاختيار الذي يقوم به الإنسان تعبيرا عن حريته وتجسيدا لها تترتب عليه مسؤولية هذا الإنسان عما سيكون عليه بحكم خياره. فأول ما تسعى إليه الوجودية هي وضع كل إنسان في حالة تملك لما يكونه وتحميله المسؤولية الكلية عن وجوده. وعندما تقول الوجودية إن الإنسان مسئول عن ذاته فإنها لا تعني بذلك أن الإنسان مسئول عن فرديته الضيقة فحسب بل وتعني أنه مسئول أيضا عن كل الناس، وعندما تقول الوجودية إن الإنسان يختار نفسه فإنها لا تعني بذلك أن الإنسان يختار ماهيته الذاتية فحسب بل وتعني أنه يختار أيضا الماهية العامة لجميع الناس. إن اختيارنا لأن نكون هذا أو ذاك يعني في الوقت نفسه تأكيد قيمة هذا الذي نختاره، ولأننا لا نستطيع مطلقاً اختيار الشر فإن ما نختاره هو الخير دائماً، وليس هنالك ما يمكن أن يكون خيراً بالنسبة لنا دون أن يكون كذلك بالنسبة للجميع.

إذا كانت هذه هي المبادئ الأساسية التي تعتمدها الوجودية بوصفها فلسفة، فما هي المضامين السياسية لهذه المبادئ؟ يبدو أن هذه المضامين غائبة لأن مفهوم الممارسة الجماعية التي تشكل جوهر السياسة ومحورها مفهوم غائب عن الفلسفة الوجودية. فإذا ما عدنا إلى كتاب (الوجود والعدم) فسنجد أن سارتر يعرّف فيه النشاط العملي بوصفه نشاطاً عملياً فردياً على الرغم من أن التاريخ هو إطار

حدوثه. وربما على أساس هذا التعريف يمكن الزعم بأن معنى الحرية ومضمونها لدى سارتر معنى ومضمون فرديين في حين أن النشاط السياسي جزء من الميدان الاجتماعي الجماعي. لهذا السبب يبدو مفهوم الممارسة لدى سارتر ضبابياً وغير واضح الدلالة، ومن ثم فإن القضايا التي تطرحها البنية الاجتماعية كقضية الطبقات الاجتماعية وصراعها كانت غير واضحة المعالم أو غائبة لديه كليا. إلا أن كتاب سارتر هذا لم يكن يمثل إلا لحظة معينة أو جانباً محددا من فكر سارتر، فهناك أعمال أخرى لديه تتضمن أفكارا أخرى من بينها اعتقاده بأن السلوك الأخلاقي يظهر عندما تجعل الشروط التقنية والاجتماعية السلوك الوضعي غير ممكن، فالأخلاق هي مجموعة أشياء مثالية لمساعدة الإنسان على أن يعيش ما تفرضه عليه ظروف الشح في المصادر والنقص في التقنية.

وسيتغير الحال بعد الحرب العالمية الثانية حيث يقرر سارتر أن يتخذ له مكانا في المعركة السياسية الدائرة، ففي إطار هذا (العراك) ومن خلاله فقط يمكن تأسيس أخلاق جديدة، ففي إطار الأصالة يضطلع الإنسان بموقفه من أجل أن يتجاوزه لأن هذا الإنسان كما ترى (سيمون دي بوفوار ١٩٠٨- ؟؟؟؟) يدرك في الوقت الحاضر بأن كل شيء يتأثر بفعل الإنسان وأن كل واحد هو إنسان متكامل وأننا لا نوجد إلا إذا قمنا بتصرف. إن الإنسان وهو يعيش بالتضامن الفعلي الذي يربط بين الناس لا يهجر التأمل ولكنه يتمه داخل الممارسة، والعلاقات مع الآخر سوف تجد نفسها موضع تجاوز، إنها تصبح العلاقات مع الآخرين لأنه ليس بوسع الإنسان التطلع نحو حريته من أجل ذاته لأن مثل هذه الحرية ستكون مجردة طالما أن الآخرين والتاريخ يتلاعبون بها وبالإنسان من الخارج، وكما يرى هيجل فإنه ليس بالإمكان أن يكون المرء حراً إلا إذا كان الجميع أحراراً. إن النشاط الفعلي فقط هو الذي يمكن أن يحرر الإنسان لأنه هو فقط مقياس الإنسان، لذلك ليس بمقدور الإنسان أن يبقى سلبياً ولا أن يعيش في حالة تأمل.

إن الالتزام الذي دار الحديث عنه كثيراً فيما بعد وانطلقت منه وتأسست عليه أخلاق سياسية متكاملة، هو فعل واع يوضع في الميزان باستمرار حتى في

حالة الإخلاص، إنه موضوع لاختيار يتأتى من حقيقته أن الإنسان لا يوجد إلا وهو ملتزم. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، انخرط سارتر وأصدقاءه من الوجوديين في مقاومة الاحتلال الألماني لفرنسا دون أن يرتكز هذا النشاط العملي بالنسبة لهم في بادئ الأمر على مذهب في الالتزام سبق أن تم تحضيره. وإذا ما كانت ضرورة النشاط العملي مطلقة، فإن المقاصد التي كان يقوم عليها لم تكن مجردة من كل مثالية، ولكن يبدو أن النشاط العملي نفسه كان له تأثيره عليهم بحيث أبعدهم أكثر فأكثر عن هذه المثالية، وربما على هذا الأساس يمكن القول بأن الجزء الأكثر متانة من أعمال الوجوديين الفكرية هو ذلك الذي يتأكد فيه تصميمهم على أن يكونوا جزءاً من العالم وتكريس أنفسهم لتغيير العالم. وسينطلق المفكرون الوجوديون في مشروعهم السياسي هذا من منطلق اشتراكي وربما مادي تاريخي أيضا لأن هذا المنطلق، على حد تأكيد سارتر، هو الوحيد الذي يأخذ بنظر الاعتبار حقيقة أن الناس يصنعون تاريخهم على أساس من ظروف سابقة. وتجد فلسفة سارتر والوجوديين الآخرين مكانها ضمن هذا المنطلق حيث يمثل كتابه (نقد العقل الديالكتيكي) دراسة تتوخى لتأكيد أن نقض النقض يمكن أن يكون تأكيداً، وأن النزاعات داخل الإنسان أو الجماعة هي المحركة للتاريخ، وأن كل لحظة خاصة بسلسلة ينبغي إدراكها انطلاقا من لحظة ابتدائية أولية ولكنها لا يمكن أن تهبط إلى مستوى هذه اللحظة دون أن يعني اعتماد هذا المنطلق التسليم بالميكانيكية التحليلية الروتينية التي يأخذ بها الماركسيون المتعصبون. ولم يكن هذا المنطلق في مراحله الأولى على درجة كافية من الانسجام بالنسبة لجميع هؤلاء الوجوديين، فالصراع بين وعي وآخر كان قد بقي لفترة لدى سارتر بوصفه الصراع الأساسي، وهو النموذج الذي تكون الصراعات الأخرى تقليداً وربما نتيجة له. إن الصراع الطبقي في الأحوال التي يرد فيها ليس إلا تجلياً لهذا الصراع الأصيل بين وعي وآخر، ولم يدرك سارتر هذا الصراع الطبقي ولم يفسره بوصفه صراع مصالح مادية لا يقبل المصالحة، فلم يتضمن التحليل الوجودي في هذه الفترة تأكيدا على خصوصية الظاهرة الاجتماعية. وينطبق هذا أيضا على كل من سيمون دى بوفوار وميرلو

بونتي الذي كان يبحث عن ماركسية بدون تعصب عقائدي متحدثا عن الإنسان التاريخي، ومؤسسا تحليله على فلسفة التاريخ، ومتطلعا إلى تأكيد النظرية الماركسية الخاصة بالبروليتاريا على الرغم من أنه لم يكن ماركسياً كما كان سارتر يؤكد ذلك. وقد سلم بونتي، على الرغم من تحفظاته، بالمادية التاريخية كفكرة منظمة أو كطريقة في الكشف عن حقيقة الأشياء. وسيستحسن سارتر انحياز بونتي في وقت لاحق إلى الجناح الثوري من المذهب الوجودي، بعد أن سبقه هو ودي بوفوار في الانحياز عليه. وهكذا سيسود بين هؤلاء المثقفين الوجوديين نوع من الانسجام الفكري خصوصاً بعد أن تحلقوا حول مجلة (الأزمنة الحديثة) التي اتخذت خطاً سياسياً واضحاً يقوم على تبني الاشتراكية والنضال ضد الاستعمار مما كان يعني تخلص المثقفين الوجوديين من موقفهم الفردي. وعلى الرغم من الوجودية استمرت ولسنوات بعد تحرير فرنسا من السيطرة الألمانية لا تقر بالمفهوم الطبقي كمفهوم أساسي فإنها كانت تعتبره مفهوما واقعيا لم يتجاوزه الزمن. فنجد أن بونتي مثلا يشير منذ عام ١٩٤٥م إلى أن مركزه ليس عماليا ولا برجوازيا، إنما وعيه يمكن أن يتخذ قيمة الوعي البرجوازي أو الوعي البروليتاري، أو أن الموقع الموضوعي في دورة الإنتاج لا يكفي لاكتساب الوعي الطبقي أو تحريكه، فهناك عمال قبل أن يكون هناك ثوريون والحركة العمالية لا تتقدم دائماً في فترة الأزمة الاقتصادية. ومن ثم فإن التمرد ليس نتاجا للشروط الموضوعية وإنما العكس هو الصحيح، لأن القرار الذي يتخذه العامل في الرغبة في الثورة هو الذي يجعل منه بروليتاريا. ومنذ العدد الأول من مجلة (الأزمنة الحديثة) كان سارتر قد استعمل تعبيرات من قبيل (طبقة برجوازية) و (طبقة عمالية)، ولكن الوجوديين لم يتشبثوا بالماركسية قبل عام ١٩٥٣-١٩٥٤م. فمنذ عام ١٩٤٦م كان سارتر قد أعلن عدم تسليمه بالفلسفة المادية، ولكنه سيجد نفسه منذ عام ١٩٥٣-١٩٥٤م أمام اختيار يلخصه تأكيده على أنه قد وقع في حيرة لا يمكن قبولها هي خيانة البروليتاريا من أجل خدمة الحقيقة أو خيانة الحقيقة باسم البروليتاريا، ويبدو أنه اختار الحل الثاني. أما بونتي فقد أختار هذا الحل منذ عام ١٩٤٦م عبر تمسكه باشتراكية مفتوحة على

المستقبل الإنساني انتقد بدلالتها التجربة السوفيتية في حيله بوصفها تقوم على أساس ممارسة الاشتراكية على المستوى الاقتصادي دون أن تنجح في خلق سياسة بروليتارية. فالنقاش لا يدور حول البحث فيما إذا كانت الشيوعية تحترم قواعد الفكر الليبرالي لأن من البداهة بمكان أنها لا تفعل ذلك، وإنما النقاش حول ما إذا كان العنف الذي تمارسه الشيوعية عنفا ثوريا حقا، أي عنفا قادرا على أن يخلق علاقات إنسانية بين الناس. ويخلص بونتي من ذلك إلى التأكيد على أن العنف الذي ساد الاتحاد السوفيتي ما هو إلا المرض الطفولي لتاريخ جديد وليس حدثا تاريخيا ثابتا على حد تأكيد سيمون دي بوافور، عليه فإن البروليتاريا، وكما يرى كارل ماركس، على درجة من الضعف لا تمكنها من الاضطلاع بدورها كطبقة حاملة للقيم الإنسانية، وأن الحركة البروليتارية نفسها توقفت عن أن تكون صيغة الأصالة بالنسبة للفكر الشيوعي. ومع ذلك فإن بونتي قد رأى أن الصعوبات التي تعاني منها الشيوعية ينبغي أن لا تكون سبباً لمعاداتها وإنما ينبغي أن تكون سبباً للبحث عما إذا كانت الثورة تستطيع أن تتجنب الإرهاب لأن الانحياز للإنسانية ضد الإرهاب يقتضي الارتقاء بكل وسيلة لتأسيس هذه الإنسانية. وهو يعود ليميز بين التجربة السوفيتية والماركسية، فالأخيرة في رأيه تبقى فلسفة التاريخ التي لا توجد خارجها إلا الأحلام والمغامرات، وتجد الوجودية نفسها أمام التزام بتذكير الماركسيين بمنطلقهم الإنساني الذي يشكل بالنسبة للوجوديين هدفاً مركزياً.

وقد عارضت الوجودية السياسة الاستعمارية الفرنسية وهاجمتها وبشكل خاص في الجزائر، حيث أبدى سارتر اهتماما بقضايا العالم الثالث والقضية الاستعمارية خصوصا انطلاقا من تحليله للاستعمار كمنتظم متكامل يجد مكانه في إطار تاريخي معين. ففي عام ١٩٥٥م نشر (فرانسيس جانسون) أحد أقطاب مجلة (الأزمنة الحديثة) الناطقة باسم الوجوديين كتابه الموسوم (الجزائر الخارجة عن القانون) وفيه يتحيز بشكل واضح للوطنين الجزائريين. لقد شعر جانسون بالوحدة وأخذ يعاني منها منذ اللحظة التي صدر فيها الكتاب، ولكنه كان في الوقت نفسه مسكونا بالرغبة في خلق تضامن كلي مع الجزائر والجزائريين. وشرع عام

١٩٥٧م في تأسيس شبكة إسناد لمنظمة (جبهة التحرير الوطني) الجزائرية بمساعدة من سارتر، وفي عام ١٩٦٠م اكتشفت الشرطة الفرنسية هذه الشبكة وطاردتها، واعتباراً من هذا التاريخ راحت مجلة (الأزمنة الحديثة) تعلن عن تضامنها مع جانسون وراح الوجوديون يجهدون من أجل وضع تحليل سياسي يقوم عليه موقفهم، وكان منطلق هذا التحليل هو ضعف اليسار الفرنسي تجاه القضية الجزائرية حيث لم يُبد الحزب الشيوعي الفرنسي اهتماما بالقضية الاستعمارية ولم يبذل جهداً في صالح المناضلين المسجونين بسبب حرب الجزائر وهو ما ينطبق أيضا على مجموع اليسار الفرنسي. وكتب سارتر بهذا الخصوص مؤكداً على ضرورة ارتفاع أصوات الوجوديين واحتجاجهم حيث إن تضامنهم مع الشعب الجزائري في نضاله ضد الاستعمار الفرنسي يفرضه عليهم تمسكهم بالاشتراكية ولو على طريقتهم الخاصة حيث كانوا يعتقدون بأن من شأن المعركة التي تخوضها (جبهة التحرير الوطني) الجزائرية أن تقود نحو التحول الاشتراكي منطقيا.

الفصل الثاني

الليبرالية السياسيـــة الغربية الجديدة

المبحث الأول

الاتجاه الليبرالي الغربي الجديد

بين التيارين المحافظ والتقدمي

كان لتقدم الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى وجه آخر هو فقدان الليبرالية الخالصة لبعض مواقعها القديمة واضطرارها للتوجه نحو مواقع جديدة تحقق فيها نوعا من التقارب الحذر مع الاشتراكية في نقاط معينة الأمر الذي عكسه ظهور بعض الصيغ الفكرية الليبرالية الجديدة المركبة مثل (الليبرالية الاجتماعية) التي بشر بها مارليو في كتابه (مصير الرأسمالية) و(الاشتراكية الليبرالية) التي بشر بها جاكييه وبروه في كتابهما (إعادة بناء فرنسا) و(الاشتراكية الفردية) التي بشر بها لاكومب في كتابه (انهيار الفردية). ولكن بعض القوى الليبرالية الخالصة قاومت هذه الصيغ التي لم تكن مقبولة لديها وهو ما يصدق تحديدا على الليبراليين الفرنسيين الذين قاوموا بقوة دعوات الاقتصاد الموجه، وهو يصدق عندهم بوجه خاص على أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية وجمعية الاقتصاد السياسي. أما خارج فرنسا فقد كانت مواقع الليبرالية الخالصة أقوى بحيث أخذ دعاتها يتحدثون عن بعث الليبرالية من جديد وهو ما يصدق في إنكلترا على كانن رئيس مدرسة لندن للاقتصاد ومعه أساتذتها كما يصدق على نايت في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد هيأ هذان الموقفان الفرصة لتجمع القوى المشتتة لليبرالية الخالصة في ندوة عقدت في باريس صيف عام ١٩٣٨م ساهم فيها بشكل فعال اقتصاديون ليبراليون بارزون وترأسها المفكر الأمريكي ولتر ليبمان الذي كان قد جاء إلى باريس للإشراف على ظهور الترجمة الفرنسية لكتابه (المجتمع الجيد).

إن الخاصية المميزة لمناقشة حرة ومفتوحة بشكل واسع على الجميع هي إظهار حشد من الأطروحات المتباينة بقصد اكتشاف الملامح المشتركة الكامنة وراء هذا التنوع، وتصادم الأفكار في مثل هذه الأحوال أمر لا يمكن تحاشيه طالما كان مقصوداً من الناحية الفعلية، لذلك فقد كان مؤكدا أنه لن يكون بوسع كل

المشاركين التسليم بمفاهيم ليمان المتعلقة بضمان تعديل الدخل، ولا بمفاهيم بوسوني المتعلقة باقتصاد الحرب الليبرالية، ولكن المثير للدهشة هو أن اتفاقاً تحقق بسرعة بين المُجتَمعين وكان أساسه برنامج عام يدعى الأجندة أو جدول الأعمال وهو البرنامج الذي سيصبح لاحقا القاعدة التي تقوم عليها الليبرالية الجديدة. وقد تم في هذا البرنامج وبالإجماع تجاوز مقولة (دعه يعمل دعه يمر) ولكن دون أن يعني هذا تجاوز الليبرالية جملة وتفصيلا لأن الأمر لم يكن أصلا أمر تجاوز لليبرالية أو تخل عنها وإنما أمر ليبرالية تمت مراجعتها لتتولد عنها ليبرالية جديدة. وقد تضمنت الأجندة التي كانت وثيقة ميلاد الليبرالية الجديدة أربع نقاط أساسية يتفق عليها مؤيدوها وتحدد ملامح هذه الليبرالية الجديدة وهي:

١. إن الليبرالية الجديدة تسلم بأن ميكانيكية الأسعار في السوق الحرة هي وحدها التي تسمح بالحصول على أفضل استخدام ممكن لوسائل الإنتاج وأقصى إشباع ممكن للحاجات الإنسانية.
٢. إن الدولة هي المسئولة عن تحديد النظام القانوني الذي يمكن أن يكون إطاراً للتطور الاقتصادي الحر بالشكل الذي يتم إدراكه به.
٣. إن من الممكن حلول غايات اجتماعية أخرى محل الأهداف الاقتصادية التي تم الإعلان عنها أعلاه.
٤. إن من المكن اقتطاع جزء من الدخل القومي المخصص للاستهلاك لهذا الغرض بشرط إتمام هذا التحول بشكل علني وصريح وأن يكون ذلك موضع رضا واع وعام.

إن النقطة الأولى تشير إلى ميكانيكية الأسعار بوصفها المبدأ المنظم الذي يجد نفسه خارج متناول السلطات العامة ليكون هذا المبدأ بمثابة الإجراء الذي يدفع بالأفراد إلى الإنتاج دون الحاجة لإجبارهم على ذلك. بتعبير آخر أن مبدأ ميكانيكية الأسعار يتضمن نوعاً من علاقة المصلحة بين العائد الاجتماعي والحرية الفردية ويمثل الوسيلة الوحيدة لضمان التوازن بين الإنتاج والاستهلاك دون تدخل من الجهاز الإداري. إن الليبرالية الجديدة ترغب في رؤية المنافسة تسود الأسواق، لكنها، وهي

تأخذ بنظر الاعتبار عدم تكامل هذه المنافسة تكتفي بنظام تنافسي مقارن متهمة الدولة بأنها في الغالب السبب في عدم التكامل هذا. وعندما لا تعود الميكانيكية تلعب دورها فسيكون من الفطنة والإخلاص التساؤل أولاً عما إذا كانت السلطات العامة تحول بينها وبين أن تلعب دورها، أي ما إذا كانت المؤسسات والسياسات الاقتصادية هي المسئولة عن ذلك، وعندها سيكون من المناسب إصلاح هذه المؤسسات والسياسات أي إعادة النظر في النظام الطبيعي/الفيزيوقراطي وتلك بتجريده من خاصيته المتعالية وإكماله عن طريق نظام قانوني شرعي. وبتعبير أوضح، إن التأكيد على ميكانيكية الأسعار لا يعني العودة إلى الليبرالية التقليدية لمدرسة مانشستر، فالليبرالية الجديدة لا تزعم بأن المنافسة الحرة تتحقق بشكل طبيعي بموجب وضع فاعلي الاقتصاد المختلفين في حالة حضور، إذ لابد لتحقيقها من نظام قانوني شرعي مناسب منظم من قبل الدولة يتولى جعل هذه الميكانيكية فعالة ويسمح بضمان عملها المنتظم، وهذا النظام هو النقطة الثانية في أجندة ميلاد الليبرالية الجديدة. إن الدولة في هذه الحالة تدخل إلى المسرح لتجعل القوانين تلعب دورها بدلاً من أن تترك هذه القوانين تلعب دورها بنفسها، ويتضمن هذا التدخل نشاطاً استبدادياً تمارسه الدولة على عناصر النشاط الاقتصادي وتنظيماً حكومياً للأسواق بقصد تكييف النظام الاجتماعي للشروط الجديدة للاقتصاد الليبرالي الجديد، فهو تدخل تكييف وليس تدخل محافظة ولا تدخل ثورة. لقد كانت الدولة الليبرالية قديماً تمثل بوجه خاص حكماً وحارساً، وينبغي في الحالة الراهنة للنظام الليبرالي الجديد أن تزج هذه الدولة بنفسها في النشاط الاقتصادي كطرف فاعل، ولكن دورها سيكون الآن أوسع من ذي قبل لأنها ستتدخل في الميدان الاقتصادي والميدان ما فوق الاقتصادي بأشكال مختلفة.

ويختلف مظهر الدولة الليبرالية الجديدة تماماً عن مظهر الدولة الليبرالية القديمة لأنها ليست حَكَمَ القرن التاسع عشر وحارسه الخجول ولا وحش القرن العشرين المفترس، إنها دولة ذات دور ملحوظ قائم على احترام حقوق الفرد وحرياته، وستكون هذه الدولة شريكاً وليس خصماً ومحفزاً وليس سيداً صاحب

سيادة يكتفي بإصدار الأوامر لأنها ستعرف كيف ومتى تقيد نفسها وتقف عند حدودها كدولة قوية لكنها مكرسة لخدمة الفرد الحر. ولكن تدخل الدولة من الناحية التقنية ينبغي أن يتم أولا وأساسا بشكل يتوافق مع تعليمات الاقتصاد السياسي، فكل تدخل يقترن بمزايا وسلبيات وهو ما يفترض عند حدوث التدخل ضمان التوازن بين هذه المزايا والسلبيات. فينبغي طبقا للأجندة أن تحسب الأرباح والخسائر وتقدر بشكل جيد وهو ما تتضمنه دعوة الأجندة إلى ممارسة الاختيار الواعي عندما تكون أمامنا غايات مختلفة فحتى في النظم الليبرالية يمكن مثلاً الإقرار بضمانات اجتماعية، كما ينبغي أن تكون الغايات الاجتماعية موضع اختيار بطريقة ديمقراطية. إلا أن هنالك خلافاً بصدد العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية، فالحرية الليبرالية نفسها تبدو بالنسبة للبعض في القلب من المذاهب الديمقراطية، وبالنسبة للبعض الآخر يميل التطور الذي تشهده أوربا منذ بداية القرن العشرين نحو النزعة الكلياتية الشمولية. وهناك من يميز بين البلدان حسب تصورها لهذه العلاقة، فالإنجليز لا يخلطون بين مفاهيم الحرية والديمقراطية، أما الفرنسيون فتتماهى لديهم الديمقراطية والسيادة الشعبية التي تعبر عنها الأكثرية. وتقود النقطة الأخيرة إلى تفسيرات متعسفة، فإذا كانت الحرية هي حرية العدد الأكبر في فرض إرادته على العدد الأصغر، فليس الطغيان بمختلف عن ذلك كثيرا، ويمكن القول بأن عقيدة السيادة الشعبية في هذا الإطار ستهدم الحرية الفردية وأن الليبرالية سوف تتوارى أمام الديمقراطية، والحقيقة في هذا التأكيد تكمن في أن معيار الديمقراطية هو الدفاع عن حقوق الأقلية وليس الدفاع عن أولوية الأكثرية، وأن الاشتراكية إذا ما كانت تميل إلى المركزية فإن الليبرالية السياسية تميل نحو اللامركزية وبهذا تقترب من الفوضى وقانون الغاب. ويبق أن نشير إلى أن الليبرالية الجديدة، على الرغم مما ظهر عليها من مظاهر الوحدة في ندوة ولتر ليبمان، بقيت متفاوتة بتفاوت مواقف أطرافها من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، فإذا ما كان بعضهم قد اقتصر في موقفه هذا على السماح بتدخل الدولة في حدود ما تقتضيه الميكانيكية الاقتصادية، فقد ذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك في السماح للدولة بالتدخل، وكانت

مساهمة هؤلاء كبيرة الأهمية في إثراء الليبرالية الجديدة. وقد سمح تفاوت الأشكال الفكرية والتطبيقية لليبرالية الجديدة بظهور تيارين أساسيين فيها هما التيار المحافظ ويمثله ولتر ليبمان ومؤيدوه، والتيار التقدمي ويمثله ودرو ويلسون ومؤيدوه، وهذان التياران هما موضوع هذا المبحث.

أولاً: الاتجاه الليبرالي المحافظ الجديد

ذهب ليبمان إلى أن الاختيار الظاهري بين نظام جماعي وآخر ليبرالي لا يوجد إلا في الذهن، وأن هذا الاختيار لن يوجد فعلا حتى اللحظة التي توضع فيها الجماعية موضع التطبيق الكلي. إنه لن يوجد حقيقة إلا في ميدان الأمال والمشاريع حيث يتناقش الناس بشأن ما يعتقدون أنهم يرغبون في عمله، وعندما يأخذوا بنظر الاعتبار ما يستطيعون عمله فسوف لن يكون هنالك خيار لأن ممارسة تقسيم العمل وجمع ثماره أمر متعذر ما لم يكن هناك نظام اجتماعي يضمن حرية السوق وهذا هو قانون الثورة الصناعية الذي لا يقبل الإنكار. وإذ يعتبر ليبمان إن الناس قادرون على رفض هذا القانون غير أنهم سيُعاقبون على ذلك بتحطيم آمالهم، فإنه يضع بذلك الليبرالية التقليدية ورأسمالية دعه يعمل موضع الاتهام والمحاكمة بعد أن تحولت الليبرالية التقليدية في رأيه إلى منتظم إقرار، منتظم دفاع عن الوضع القائم، وهكذا لم تعد الليبرالية اليوم إلا كلمة فارغة من شأنها تحريك العواطف المريبة. إلا أنه وعلى الرغم من ذلك لم يتخل عن الليبرالية كليا لأن من شأن اللجوء إلى الدولة المقدسة والتخطيط تعريض الديمقراطية للخطر دون أن يجعل ذلك منه نصيرا لهيمنة المصالح الرأسمالية الكبرى لأن ما كان مهما بالنسبة إليه ليس حرية الاحتكارات العملاقة بل ضمان صحة الأسواق وحرية النشاط المتبادل وبشكل خاص ضمان المساواة في الفرص التي تبدو في نظره أساس الديمقراطية، وهذا التصور مقبول عند الليبرالية الجديدة لأنه يزودها بمبدأ ضرورة العيش في مجتمع ويمنح للفرد المكان الأول في ذلك المجتمع.

ويأخذ ليبمان بالتوصية القائلة بأن على الأفراد عدم تسليم أنفسهم فريسة لسلطة من يستغلون قلقهم الطبيعي ويستخدمونه للسيطرة عليهم، وبشكل خاص عدم تسليم أنفسهم فريسة لسلطة الدولة عن طريق شكل من الامتثالية الدولتية التي تحشر الحاجات الميتافيزيقية في معتقدات تأخذ شكل ديانات إنسانية غامضة مثل القومية والجماعية والبيولوجية، فهذه الديانات مزيفة في رأيه لأن الأنظمة الجماعية هي دائماً وأساسا غير دينية. إن التجربة الدينية تستتبع الإقرار بجوهر محصن للإنسان وتؤسس لاحترام الذات الإنسانية عندما تؤسس للثقة بهذه الذات التي تميل أحيانا إلى مقاومة خضوع الفرد بشكل كامل ونهائي لأية قوة على الأرض. إن الإيمان الثابت والاعتقاد المحصن هما وبالتأكيد المصدران الأكثر عمقاً لمقاومة كل سلطة تبديها الدولة، إنهما المعادل الأكثر قوة في مواجهة الجماعة والحماية الأكيدة واللازمة ضد الامتثالية الانتهازية الفضة، ولكن ينبغي أن يتعلق الأمر بدين شمولي ومستقبل لأن ذلك هو المعادل الذي يمكن به معارضة الدولة. وعندما يتم ضمان قدسية الشخص الإنساني وتكون هذه القدسية قانونا أساسيا للاقتصاد القائم على تقسيم العمل، سيكون بوسع الدولة معالجة أخطاء الرأسمالية في كل الميادين.

أما التساؤل عن الطبيعة السياسية للدولة الليبرالية الجديدة؟ فإجابته واضحة تماما وهي أنها دولة ديمقراطية، وقد كان ليبمان نفسه يشيد بالديمقراطية من وقت لآخر ولو في أوائل حياته، وتحدث عنها مرة على الأقل بوصفها صورة مستنيرة من الحكم لا تقتصر على كونها ضمانة ضد الطغاة الجهلة بل وهي ضمانة أيضا ضد المستبدين العادلين، وقيمتها الأولى تربوية لأنها تحمل حكمة الشعب إلى زعمائه وترغمهم على الاهتمام برغباته. وقيام الدولة الديمقراطية على أساس السلطة العليا للشعب يعني قيامها على أساس مبدأ انتخابي ينتهي إلى فرز أكثرية أو أقلية واحدة أو عدة أقليات. وتجد الديمقراطية الحديثة ضرورتها وتبريرها في هذا المبدأ الانتخابي القائم على تفويض السلطة والذي نشهد تطبيقه كلما رام عدد من الأشخاص تحقيق هدف مشترك، لأن هؤلاء الأشخاص ومن أجل تحقيق هدفهم المشترك سيجتمعون ويعينون رئيساً وسكرتيراً ومجلساً يفوضون لهم سلطة عمل

كل ما هو ضروري من أجل بلوغ هدفهم أو أهدافهم المشتركة مع احتفاظهم بحقهم في مراقبة ومحاسبة من فوضوا إليهم ممارسة تلك السلطة باسمهم ونيابة عنهم. ولا يمكن الاعتراض على هذه الطريقة والزعم بأنها غير ملائمة ولا تتطابق مع العقل لأن الديمقراطية تقوم أصلا وبالأساس على مبدأ تفويض السلطة عن طريق الانتخاب وتطبيقه على المجتمع من أجل حل قضايا السلطة التي تتسع لتشمل اختيار عدد معين من الحكام لإدارة المصالح المشتركة، النظام العام، العدالة، الدفاع عن الإقليم. وحتى إذا كان الاختيار عملا متسامياً ذا أهمية حيوية فإن العملية تبقى كما هي حتى في الحالات الأكثر تواضعاً: تفويض السلطات بطريقة الانتخاب والذي يتضمن مراقبة السلطات المفوضة ومحاسبتها وإمكانية عزلها.

من هنا ينبثق التساؤل التالي: كيف وفي ظل أية شروط وضمن أية حدود يمكن أن تكون سيادة الشعب حقيقة واقعة؟ وستكون الإجابة سهلة وواضحة عندما يحكم أهداف السلطة رأي عام شعبي إجماعي واضح ودقيق، إلا أن الإجماع حدث نادر، والتردد أمر شائع بالنسبة للإرادات الجماعية والفردية على حد سواء. لذلك فإن مما يتفق مع طبيعة الأشياء أن تنقسم إرادة الشعب إلى أقلية وأكثرية بالنسبة لكل القضايا الكبرى،، وأن يكون هذا الانقسام فعالاً ومضنياً لأن هناك الكثير من الناس الذين يصعب عليهم أن يقرروا ما إذا كان عليهم التصويت مع الأكثرية أو مع الأقلية، والعلاقة بين الأكثرية والأقلية من جهة وإرادة الشعب صاحب السيادة من جهة أخرى فهي القضية الأساسية لكل الديمقراطيات التي تتطلع لأن تصبح أنظمة ديمقراطية شرعية. هكذا تكون قضية الديمقراطية الشرعية هي قضية العلاقة بين الأكثرية والأقلية أو قضية إرادة الشعب صاحب السيادة، وفي معالجته لهذه القضية ينطلق ليبمان من منطلقين:

- المنطلق الأول: إن انتصار ديمقراطية الأغلبية لا يقوم إلا على بدعة اليعاقبية القائلة بأن الشعب صاحب سيادة كاملة ولديه الكفاءة لحل معظم المشاكل الصعبة في السياسة العامة وأن ما تريده أغلبيته هو الإجراء الوحيد للحق السياسي.

* المنطلق الثاني: إن قضية الديمقراطية الشرعية ستجد لها حلا عندما تستطيع الإرادتان المتعارضتان الأكثرية والأقلية، السلطة والمعارضة، أن تظهرا وتعملا سوية دون أن تعيق إحداهما الأخرى الأمر الذي يقتضي تحقيقه:

١. أن تكون الأكثرية التي تمتلك السلطة أكثرية فعالة وحقيقية وليست مزيفة ومهددة واقعيا بالانحدار إلى مستوى الأقلية.

٢. أن تكون الأقلية المعارضة أقلية حقيقية وتمثل تيار رأي عام واسع وعميق وليس مجرد مجموعات انفعالية ومعرضة للزوال.

٣. أن تكون لدى الأكثرية والأقلية مصداقية الأخلاق السياسية ونقاءها من خلال الاحترام المتبادل بينهما بما يؤسس للاحترام المتبادل بين الحاكمين والمحكومين.

٤. الاعتراف بحقوق وحريات كل الناس والإقرار بأن كل واحد منهم يمثل شخصاً مصوناً.

إلا أن ليمان يعود بعد كل ذلك ليبدو أفلاطونياً محدثاً يتطلع إلى حكم النخبة بإخضاعه الممارسة الديمقراطية لبعض التحفظات. ففي كتابه (مقالة في الفلسفة العامة) يُطلق صرخة يحذر بها من مظاهر الضعف التي تعاني منها الديمقراطية الغربية والناجمة في رأيه عن تطور نوع من عدم التوازن الوظيفي في العلاقة بين الجماهير الشعبية والحكومات الديمقراطية التي لم تفقد سلطتها في الحكم الحقيقي فحسب وإنما خضعت لمطالب شعوبها باستهداف أهداف متشعبة وغير معقولة أيضا. إن تدهور الديمقراطية في رأيه يعود إلى خضوع السلطة التنفيذية للمجالس المنتخبة في الوقت الذي لا يقوم فيه الناخبون بالاختيارات الحاسمة وإنما يقوم بها رؤساء الأحزاب وجماعات الضغط والقادة المسيطرون على الوسائل الحديثة للاتصال بالجمهور، صحيح أن الشعب هو صاحب السيادة لكنه يفتقر للكفاءة مما يترتب عليه صعود طبقة من الأشخاص غير المسئولين الذين لا يعترفون بأية معايير ولا تقاليد ولا تحركهم إلا الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من

المزايا لأنفسهم، وهم يتذمرون من السلطة ويتمردون على كل قيد، إنهم كتلة لا وجه لها ولا اسم ولا جذور ولا ميراث، وفي نظره أن استمرار سيطرة هؤلاء الناس على الحكم هو المقدمة للدمار.

إن المسألة المطروحة بشكل أساسي في نظر ليبمان هي محاولة وقاية الحرية والديمقراطية بمنح الحكومات شيء من الحيوية، وهو يقترح لهذا الغرض تقوية السلطة التنفيذية لتأخذ على عاتقها مهمة تعيين واقتراح الإجراءات التي تتولى السلطة التشريعية مهمة الموافقة عليها أو رفضها، ولكن ينبغي حماية الأشخاص الذين يتم انتخابهم من التقلبات المستمرة في رأي الناخبين الذين لا يمكنهم الزعم بأنهم يمثلون المصلحة العامة دائما وفي كل لحظة. إن الناخبين في الواقع لا يمثلون كل الجماعة الوطنية، وهم بشكل خاص ليسوا بالضرورة على مستوى من الكفاءة يؤهلهم للحكم بشكل صحيح بشأن المصالح الوطنية للأمة، ومع ذلك فإن سير الديمقراطية يجب أن يكون محكوما ببعض المتطلبات المتمثلة أساسا في القاعدة العامة المقرة من الجميع والمطبقة على الجميع ألا وهي القانون. لقد كتب ليبمان مؤكدا في هذا الخصوص أن الديمقراطية ليست حكم الشعب عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم لممارسة امتيازات سادته القدامى بل هي حكم الشعب عن طريق القانون المشترك الذي يحدد الحقوق والالتزامات المتبادلة الخاصة بالأشخاص، وهو القانون الذي يُحددهُ ويُقرهُ ويُطبقهُ ممثلو الشعب. كما أكد أن الإجابة عن التساؤل المتعلق بإمكانية العثور على هذا القانون الأسمى يجب أن تكون أن هذا القانون اكتشاف متواصل يقوم به الناس وهم يحملون أنفسهم على التحضر، وأن مدى هذا الاكتشاف ونتائجه تتكشف شيئاً فشيئاً لتبقى القائمة الخاصة بذلك مفتوحة النهايات على الدوام. وتتجسد قيمة القانون وأهميته في قدرته على منع الجميع من التصرف بتعسف، فلا الوزراء ولا البرلمان ولا الأكثرية ولا الأفراد ولا الحشود ولا الدولة يستطيعون ذلك إلا بخرقهم للقانون وانتهاكهم لقواعده التي هي روح الحق، إنه على وجه الدقة نقيض لتراكم السوابق القديمة واللوائح الجديدة، وهو الذي يمنع الناس من

القيام بعمل متعسف من شأنه وضع القانون القديم موضع الاختبار باستمرار وإصلاح القانون الجديد باستمرار أيضا.

لقد أخطأ الليبراليون الذين تاهوا في محاولاتهم لتحديد ميدان القانون فاتحين بذلك الباب واسعا أمام تحويل المجتمع إلى قطيع، فالقانون هو أساس الحرية وأساس وحدة المجتمع لأن كل ما في النظام الاجتماعي تحت رقابته، فصفة الملكية نتاج للقانون، والعقود أدوات قانونية، والشركات من خَلْقِ القانون، إن كل ملكية وعقد وشركة لا توجد إلا بوجود حقوق وضمانات قانونية تضمن وجودها وتطبيقها عن طريق السلطة الإكراهية للدولة. ويترتب على ذلك أن بمقدور الدولة في كل لحظة، بل وينبغي عليها عندما تكون لذلك ضرورته للنظام الاجتماعي والتطور الحر للنشاطات الاقتصادية، أن تحدد النظام القانوني الأكثر مناسبة لتلك الضرورة دون أن يكون من الممكن معارضة هذا القانون عن طريق حق مطلق في الملكية. إن الناس يتمتعون بملكية المصادر الطبيعية والمحددة بصفتهم مستأجرين من الإنسانية وليس بصفتهم أصحاب سيادة وحقوق ملكية مطلقة، وبصفتهم مستأجرين ستكون لهم حقوق وعليهم التزامات. إن إزالة كل ما لا يعمل بشكل جيد منهج استبدادي، أما إصلاحه عن طريق تنظيمه بموجب الحقوق والالتزامات الفردية المحددة جيداً فهو منهج ليبرالي قانوني وهذا ما ينبغي أن يتمسك به القادة المثقفون لعالمنا الحديث والذين عليهم أن يتذكروا بأن خاصية الإدارة في مجتمع ليبرالي ينبغي أن تكون خاصية قضائية تحديدا، ولا ينطبق هذا على القضاة فحسب بل وينطبق أيضا على المشرعين وأعضاء السلطة التنفيذية وكل من يتوقون لخدمة الصالح العام. إن التصنيف الشكلي لسلطات الحكم يحول بيننا وبين رؤية حقيقة أن المشرعين وممثلي السلطة التنفيذية يمارسون وظيفة تتميز بالدرجة الأساسية بأنها وظيفة قضائية وإن كنا نعتقد بأنهم يمارسون وظائف متباينة عن الوظيفة القضائية ومختلفة عنها جذريا. فهذا الاعتقاد يبدو في رأي ليبمان ساذجاً إلى حد بعيد لأن السلطة التنفيذية عندما تضع متطلبات المصالح المختلفة في حالة توازن فإن ما تتوخاه ليس فرض إرادتها فحسب بل والعثور على الحل الأكثر عدالة لتكون بهذا

أمام وظيفة قضائية، واختصاص السلطة التشريعية بتشريع القانون وتعديله يجعل منها حكما يُصدر أحكامه في صالح بعض الأطراف على حساب أطراف أخرى لتكون وظيفتها هي الأخرى مجرد شكل أكثر تعميماً من الوظيفة القضائية.

إن الحقيقة تتلخص في ضرورة تغير القوانين بتغير الظروف ولزوم تكيفها مع التفاصيل غير المتوقعة للشؤون الإنسانية عن طريق التفسيرات القضائية وبواسطة القانون والممارسة الإدارية، وهذه الأولوية التي يتمتع بها القانون وينبغي أن تتمسك بها الهيئات الحكومية دائما وفي كل الأحوال كثيراً ما تهملها هذه الهيئات تاركة إياها عرضة للتشويه عن طريق الاستبداد الذي يقوم على أنقاض الحرية والوحدة. إن أولوية القانون باعتبارها حجر الزاوية في النظام الليبرالي هي التي تضمن الحرية والوحدة لتسمح بذلك بتجاوز النزعة الجماعية بأية صورة تظهر بها بوصفها نزعة استبدادية بالدرجة الأولى والأخيرة. من هذا المنطلق شن ليبمان هجومه على الأنظمة الفاشية والنازية والاشتراكية التي وجد فيها صورا متنوعة للنزعة الجماعية ذات الطبيعة الاستبدادية لأنه رأى أن الاستبدادية تُجزئ في حين أن الليبرالية توحد. فحيثما تجلت هذه النزعة الجماعية، لاسيما في طابعها المخطط، تطلب الأمر استخدامها لأسلحة الرقابة والتجسس والإرهاب للمحافظة على وجودها ضد معارضيها، فالتخطيط مثلا يقود إلى الحرب ويتضمن خطر تحطيم الديمقراطية لأنه يُقوي المصالح الخاصة ويشجع جماعات الضغط. كما رأى ليبمان أن العالم الراهن مشبع بالروحية الجماعية، وأن هناك تشابها أساسيا بين الدول الكليانية مما يجعل الديمقراطية أكثر عرضة للمخاطر، لذلك فإنه لم يتردد في جعل التيار التقدمي لليبرالية الجديدة واحداً من تلك المخاطر بقدر ما تلمس في السياسة الجديدة التي بشر بها هذا التيار شكلاً من أشكال الجماعية التي يخشاها.

ثانياً: الاتجاه الليبرالي التقدمي الجديد

تميزت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في الولايات المتحدة بتشكيل قطاع من الليبراليين الجدد بكل الميادين تقريباً: الاقتصاد والسياسة والتاريخ

والمجتمع والدين والأدب وحتى القانون، وخاضت الحركة التقدمية التي مثلها هؤلاء حربا ضد الفردية والتنافس وعدم المساواة وهاجمت بوجه خاص المسألة الأساسية في هذا العصر مسألة التعايش بين الفقر والتقدم في المجتمع داعية في مواجهة كل ذلك إلى التعاون والمساواة. واعتمد التحليل السياسي الذي قامت به الحركة الليبرالية التقدمية خلال هذه الفترة على فكرة الصراع الطبقي ولكن ليس بالصيغة الاشتراكية، حيث تبنت هذه الحركة وجهة نظر معقدة إلى حد بعيد بخصوص المجموعات الاجتماعية المختلفة وجماعات المصالح التي تتواجه فيما بينها قائلة بأن الطبقات موجودة دائماً وأنها ستستمر في الوجود مما يقتضي بوجه خاص تحقيق المصالحة بينها وضمان التوفيق بين مصالحها. إلا أن ارتباط الحركة الليبرالية التقدمية الوثيق بالنظام الرأسمالي يستدعي عدم المبالغة في تقدير درجة تأثير الاشتراكية فيها. ومع ذلك فقد بدت هذه الحركة كمحاولة لتغيير الرأسمالية التقليدية، وسار في هذا الطريق حشد من المفكرين الأمريكيين مثل عالم الاجتماع (لستر وارد ١٨٩١-١٩١٣م) الذي يتحدث عن الدور التدخلي للدولة لتحقيق الخير العام وبشكل خاص من أجل تقييد الأقوياء وحماية الضعفاء. وادوارد روس عالم الاجتماع الآخر الذي ساهم في تنمية الوعي بحاجات الجماعة وبالتالي بضرورة تدخل الدولة أكثر فأكثر. وما له دلالته في هذا الشأن هو أن الجمعية الاقتصادية الأمريكية الجديدة كانت قد أكدت منذ عام ١٨٨٥م بأنها تعتبر الدولة أداة تثقيفية وأخلاقية تشكل مساعدتها الايجابية شرطا ضرورياً للتقدم الإنساني، وأن إقرارها بضرورة المبادرة الفردية في الحياة الاقتصادية لا يمنع من إقرارها أيضا بخطر المذهب الرأسمالي مذهب دعه يعمل دعه يمر في السياسة.

إن رجالاً من أمثال (هنري آدمز) و (جون باتس كليرك) كانوا قد طالبوا ليس بالتدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية فقط، وإنما طالبوا كذلك بحكومة أكثر شعبية، ومن هنا انبثقت بعض المطالب العملية لتحسين طبيعة وعمل الديمقراطية الأمريكية مثل انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ عن طريق الاقتراع المباشر، واستخدام حق المبادرة والاستفتاء، وإقرار حق الاقتراع للمرأة..الخ. كما

شهدت هذه الحقبة أيضا تزايد محاولات الكشف عن الارتباط المصلحي بين الأوساط المالية والحكومية وتصاعد حدة الهجوم على مذهب دعه يعمل والتشكيك في فكرة التوافق بين الحكومة الديمقراطية الحقيقية والنظام الرأسمالي القائم في حينه. وستنمو مثل هذه المحاولات وتتطور في الأوساط الجامعية بشكل خاص، حيث أكد بعض الأساتذة المختصين على تأثير الاقتصاد في تحضر السلوك السياسي وأصر (جاكسن ترنر فريدريك ١٨٦١-١٩٣٢م) على الدور الأساس للحدود الفاصلة بينهما في تكوين الديمقراطية الأمريكية، بينما هاجم (آلن سميث ١٨٦٠-١٩٢٤م) في كتابه (روح الحكومة الأمريكية) الدستور الأمريكي الذي رأى فيه وثيقة استطاعت المصالح المالية إقامة سلطتها على أساسها دون أي اعتبار للشعب، وخلص (شارلس بيرد) في كتابه (التفسير الاقتصادي لدستور الولايات المتحدة) الصادر عام ١٩١٣م إلى التأكيد على أن الدستور وبالدرجة الأساسية وثيقة اقتصادية قائمة على الاعتقاد بأن حقوق الملكية الخاصة سابقة على كل حكومة ولا يمكن وضع هذه الحقوق موضع الشك.

وقد أوضحت هذه المحاولات أن الحكومات إذا كانت تمثل المصالح الاقتصادية دائما فإن الفحوى الحقيقية لمذهب دعه يعمل لم توجد فعليا في يوم من الأيام، وأن المسألة الجوهرية ليست معرفة ما إذا كان من واجب الحكومة التدخل في الحياة الاقتصادية وإنما مسألة معرفة لمصلحة من يتم هذا التدخل، وهذا ما جعل الحركة الليبرالية التقدمية تتجه إلى المطالبة بخضوع القوى الاقتصادية الأساسية للرقابة السياسية، وأن تكون هذه الرقابة السياسية رقابة شعبية حقاً. وتتلخص الفكرة الأساسية للحركة الليبرالية التقدمية في أن توسيع الديمقراطية السياسية من شأنه أن يعيد إلى الشعب حقوقه بعد أن استطاعت المصالح الرأسمالية الكبرى السيطرة على السلطات السياسية سواء المحلية منها أو سلطات الولايات أو سلطة الاتحاد لأن مثل هذا الدور المسيطر ينبغي أن يعود إلى الشعب. وفي ضوء ذلك اقترح (هربرت كرولي ١٨٦٩-١٩٣٠م) في كتابه (وعد الحياة الأمريكية) الصادر عام ١٩٠٩م برنامجاً أسماه (القومية الجديدة) أكد فيه أن من الجنون المحض تبني تعاليم

جيفرسون والجاكسونيين التي تدعو لسياسة عامة تقر بحقوق متساوية للجميع وترفض منح المزايا لأي كان في مواجهة أنانية المصالح الخاصة. وأعلن كرولي رضاه عن واقعية هاملتون التي تسلم بقيام الحكومة بمنح مزايا خاصة لبعض الجماعات كأمر لا يمكن تحاشيه، لأن رفض منح هذه المزايا يترك الضعفاء تحت رحمة الأقوياء. ولم يشكك كرولي في التكوين القومي للمصالح الكبيرة بشرط أن تكون السلطة الحكومية القومية قوية ومقتدرة في مواجهتها للمصالح الخاصة وتوجيهها باتجاه المصلحة العامة كلما كان ذلك ضرورياً، فليس من المفيد أن تتم بشكل نظامي محاربة المصالح الضخمة التي يمكن أن تخدم المصلحة العامة لصالح المصالح الصغيرة. ويميل كرولي إلى منتظم خاص بالرقابة الاقتصادية يكون مصحوباً بتوزيع المزايا المحسوبة بشكل جيد من أجل خدمة المصلحة بالعامة. وكان (ولتر فيل ١٨٧٣-١٩١٩م) في كتابه (الديمقراطية الجديدة) الصادر عام ١٩١٢م أكثر جذرية في معالجته للمسألة السياسية الأساسية الخاصة بالمصالحة بين تطلع جماعات المصالح الخاصة نحو حرية النشاط وضرورة ضمان الحد الأعلى من الحرية للمجتمع بأكمله. واقترح في هذا الشأن سلسلة من الإجراءات التي يمكن أن تلجأ إليها الحكومة في مواجهتها لعالم الأعمال منها التأميم والتنظيم الشديد إلى حد ما طبقاً لنموذج النشاط الاقتصادي ومنفعته العامة، ومنها أيضا اعتماد الاشتراكية، كما كان يرغب في تنامي مسؤوليات الشعب عن طريق ممارسة ديمقراطية أكثر مباشرة مع استعمال الاستفتاء بشكل خاص وبما يتوافق مع تنامي سلطة الحكومة على النشاط الصناعي.

ودشن صعود الأستاذ الجامعي (ودرو ويلسون ١٨٥٦-١٩٢٤م) إلى سدة الرئاسة الأمريكية مرحلة جديدة في الحركة الليبرالية التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية لأنه اقترح على مواطنيه في برنامجه (الحرية الجديدة) أفكارا مقاربة لأفكار مؤلفي (القومية الجديدة والديمقراطية الجديدة). وحتى ذلك الوقت لم يكن ويلسون قد أبدى تعاطفاً مع الديمقراطية الشعبية، وإذ كان يحب تقليدية المفكرين البريطانيين المتجذرة، فقد كان يحس بنفسه أكثر قرباً إلى أدموند بيرك منه إلى

جيفرسون، كما كان متأثرا إلى حد ما بادعاءات أنصار تفوق الجنس النوردي ودعاة العنصرية الآخرين لأن مما كان له في رأيه مغزى عميق هو نجاح الديمقراطية في الولايات المتحدة وبعض الحكومات القليلة الأخرى التي أقامها الجنس الانجليزي وفي سويسرا حيث استمرت العادات التوتونية القديمة مثلما استمرت في انجلترا الأمر الذي علله بإقامة الجنس التوتوني للأنظمة السياسية عن طريق العادة بينما أقامت جميع الأجناس الأخرى أنظمتها قبل أن تنضج فقلدت الديمقراطية بدلاً من أن تنتجها بنفسها. إلا أن ويلسون وبصفته ليبرالياً صلباً كان يعتقد أن توخي المصلحة الخاصة إذا ما كان متوازناً وشريفاً سينتهي إلى خدمة المصلحة العامة، لكنه تطور شيئاً فشيئاً باتجاه الليبرالية التقدمية عندما تم انتخابه حاكماً لولاية نيوجرسي ومن ثم رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية.

وأسهم (لويس براندیس ١٨٥٦-١٩٤١م) بشكل واضح في تطوير أفكار ويلسون باتجاه الليبرالية التقدمية، فهذا المحامي اللامع المدافع عن مصالح المواطنين ضد تجاوزات الشركات الكبرى كان قد قابل ويلسون عام ١٩١٢ وأثر فيه سريعا. لقد أيد براندیس الحرية الاقتصادية الخاصة بالمشروعات الصغيرة بقدر ما عارض الاحتكارات ودافع عن المصلحة العامة ضد المصالح الخاصة. وبدلاً من وضع الاحتكارات تحت رقابة الحكومة اقترح تحطيمها بعد أن اتهمها بعدم الجدوى لأنها لم تتولد عن المنافسة الاقتصادية وإنما تولدت عن الامتيازات الممنوحة لها وهو ما جعله يعتبر التركز الاقتصادي غير مفيد ولا فعال. وفي برنامجه الموسوم (الحرية الجديدة) تبنى ويلسون أفكار براندیس، وأكد في هذا البرنامج على الإيمان بكرامة وقيمة الفرد وحقه في الحرية وضرورة أن تكون الحكومة القومية على اقتدار كاف لضمان التنافس الحر مقترحا تدخلاً ورقابة تشريعية على الامتيازات الخاصة، كما استنكر الدور المبالغ فيه للرأسماليين لاسيما الصناعيين في الميدان السياسي ودعا لاتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية الأكثر أهمية من قبل أولئك الذين يخضعون للرقابة الشعبية وأكد ضرورة وضع جهاز السلطة السياسية بيد الشعب ليستعيد هذا الأخير ما فقده في الظاهر من حقه في ممارسة الاختيار الحر

والثابت في ميدان إدارة شؤونه الخاصة. وفي خطاب له قال إن عجز أمريكا عن امتلاك المشروع الحر يعني عجزها عن الاحتفاظ بأي نوع من الحرية، وأن ذلك في نظره بديل عن الاشتراكية والرقابة العامة المتشددة وشرط لتحاشي الفساد الذي من المحتم أن يأتي عن تركز السلطة العامة أو الخاصة. غير أن برنامجه هذا تم استبعاده أثناء مشاركة الولايات المتحدة في الحرب العالمية الأولى وتحطم الجزء الأكبر من انجازاته بفعل رد الفعل الذي تولد لاحقاً نتيجة الحرب.

وإذ تعايش ويلسون مع تيار راح يسود الولايات المتحدة آنذاك ويدعو لعناية هذا البلد بالمناطق المضطربة من العالم وفرض حضوره في سياسة القوة الدولية، فقد كتب عام ١٩٠٢م أن أيام عزلة أمريكا قد ولت وعليها في العصر الحديث أن تقود العالم، ناقلاً تصوره عن حماية الضعفاء ضد الأقوياء من أجل ضمان الانتصار للحرية من نطاق السياسة الداخلية إلى نطاق السياسة الخارجية الأمر الذي عكسته (النقاط الأربعة عشر) التي أعلنها وشكلت أساسا لقيام عصبة الأمم، حيث ورد فيها التأكيد على حق الشعوب في تقرير المصير والحكم الذاتي لتكون هذه الأسس التطبيق الدولي لمفاهيمه الخاصة بالديمقراطية الوطنية. كما أكد ويلسون بأن الديمقراطية تضمن المساواة بين الناس والأمم وتضمن الحرية في ظل قانون عادل وطني ودولي وتعتمد الأخوة الشاملة للإنسان مهما كان عنصره واعتقاده وجنسيته وهذه المبادئ هي ما يعرف الآن بمبادئ ويلسون.

وتجسد التيار الليبرالي التقدمي بشكل أكثر وضوحاً في شخص (فرانكلين روزفلت ١٨٨٢-١٩٤٥م) الذي أصبح رئيساً للولايات المتحدة عام ١٩٣٢م في الوقت الذي كانت فيه البلاد ما تزال تعاني من الأزمة الاقتصادية الكبرى التي انفجرت عام ١٩٢٩م. وقد وعد روزفلت الشعب الأمريكي قبل انتخابه بـ (سياسة جديدة) وأعلن في بداية عام ١٩٣٢م أنه ينبغي القيام بمحاولات، وإذا ما كشفت طريقة ما عن فشلها فينبغي التخلي عنها واللجوء إلى طريقة أخرى، ولكن ينبغي بأي حال من الأحوال محاولة القيام بشيء ما. وتتلخص الخصائص المميزة للسياسة الجديدة التي قدمها روزفلت في العمل والتجريب والتخطيط على المستوى المحلي

والإقليمي، كما أنه حاول مساعدة أولئك القابعين في قاعدة الهرم الاقتصادي وسعى لمنحهم مزايا اقتصادية واجتماعية وسياسية متحديا بذلك الدكتاتورية الاقتصادية والأوزان الثقيلة للأوساط الاقتصادية والمالية داخل الحكم. إلا أنه لم يتردد في الكشف عن تعلقه بالمشروع الحر حتى في الرئاسة الثانية له مؤكدا في حملته الانتخابية عام ١٩٤٤م على إيمانه بالمشروع الحر واعتقاده بقدرته على أن يضمن الاستخدام الكامل للشعب الأمريكي، كما أنه لم يتخل عن حماسه للديمقراطية التي أشاد بها في الخطاب الذي اختتم به مدة رئاسته الثالثة معتبرا أن الديمقراطية هي أكثر صور المجتمع البشري إنسانية وتقدماً وأقدرها على المقاومة في النهاية وأن سلطة الشعب كما تعبر عنها الانتخابات الحرة هي الضمان والحماية ضد الحركات الغريبة التي توجه طعناتها إلى أسس الجمهورية. بيد أن الديمقراطية في نظر روزفلت لم تكن مجرد مسألة حق الانتخاب العام والتعبير الحر عن إرادة الشعب، بل هي أيضا قوة ايجابية وبناءة في الحياة اليومية للناس لأنها تستجيب لمطالبهم السياسية والاقتصادية في آن واحد. كما أكد أن الناس إذا ما اضطروا إلى الاختيار بين الحرية والخبز فسيختارون الخبز، لذلك فإن علة انهيار الديمقراطية في عدد من البلدان الأوربية لا تكمن في كره الناس لها بل في معاناتهم من البطالة وإحساسهم بعدم الأمن وجوع أطفالهم في ظل أنظمة كان يفترض بها أن تكون أنظمة ديمقراطية. وعلى الرغم من اعتقاد روزفلت بقدرة النظام الديمقراطي على تحقيق كل ما هو ضروري لتأمين العدالة الاجتماعية دون خرق أي من الحريات التي يضمنها الدستور، فإنه لم يهتم كثيراً بقدسية الملكية الشخصية أو حرمة مبدأ الفصل بين السلطات، ولم يبلغ أي رئيس من الرؤساء الأمريكان مداه في تبرير التجربة والملائمة بوصفهما عاملين سياسيين أساسيين.

ولم يظهر التيار التقدمي في الليبرالية الجديدة بكامل أبعاده إلا على يد الفيلسوف البريطاني (برتراند راسل ١٨٧٢-١٩٧٠م) الذي تتميز فلسفته بعمقها وتعقيدها واعتمادها على التحليل العلمي الرياضي إلى جانب تأكيدها على التعددية. فإذا كان الفيلسوف برانلي يرى:

* إن العالم كيان كامل مفرد غير قابل للانقسام.

* إن محاولة عزل أي عنصر من عناصر العالم عنه يتسبب في تشويهه وبطلانه جزئيا.

* إن الحقائق التامة المستقلة غير موجودة وما موجود هو الحقيقة كمجموع فحسب أي المطلق.

وقد رفض راسل هذا الرأي معتقدا بأن العالم يتألف من عدد غير محدد من الكيانات المنفصلة والمستقلة عن بعضها والتي لا يؤثر أحدها في الآخر على نحو يجعل الشيء يتغير من خلال علاقته بأشياء أخرى واعتمادا عليها كما يتوهم أهل المنطق المثالي، فالأشياء لا تستطيع أن تتفاعل إلى المدى الذي يحدد فيه كل شيء منها خصائص الشيء الآخر. وهو يؤمن بنظرية تعدد الكيانات التي تقول بأن العالم يتكون من عدد لا نهاية له من الكيانات المستقلة المرتبطة بعلاقات بسيطة لا تغير طبيعة الأشياء ذات العلاقة ولا تقود بالضرورة إلى حقيقة أعمق تكون فيها ظواهر تلك الكيانات مجرد صفات تصف الكل. ويؤكد راسل بهذا الصدد أن أقوى أساس تقوم عليه معتقداته هو رفضه للافتراض القائل إن العالم وحدة واعتباره محض افتراض فارغ، لأنه يرى أن الكون كله مجرد بقع وقطرات دون وحدة ودون استمرارية ولا ترابط أو نظام منطقي. وتتميز هذه الجوانب من فلسفة راسل بمضمونها الليبرالي على المستوى الاجتماعي لأن التعددية التي يأخذ بها تقابلها الفردية التي يكون فيها الفرد كائناً قائماً بذاته وهو الوحدة الأساسية وليس المجتمع بوصفه كلاً، وإذا ما رفض راسل الإقرار بمعرفة الشيء الخاص ضمن النظام العام فإن هذا الرفض يقوم على أساس أن تطبيق هذا الرأي على المجتمع يعني إخضاع الفرد لشيء مجرد هو الدولة. وفي الحقيقة أننا لا نستطيع أن نلمح وراء هذه الأفكار الفلسفية الخطوط العريضة للفلسفة الفردية لحزب الأحرار كما كان يؤمن بها راديكاليو القرن الثامن عشر من أمثال (جيرمي بينثام ١٧٤٨-١٨٣١م وآدم سميث١٧٢٣-١٧٩٠م وجون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤م وغوتفيد لايبنتز ١٦٤٦-١٧١٦م). ويؤكد جون لويس أن المحيط الفكري الذي كانت تعيش فيه أسرة راسل

وارتوت منه جذوره، كان فيه قدر كبير من فكرة أن كل إنسان يستطيع بمفـرده أن يجد خلاصه من خلال عقله وإيمانه الشخصي وسلطان دوافعه الخاصة. وكان مثل راسل الأعلى هو جون ستيورات ميل قديس الفردية العقلانية.

وتتجلى ليبرالية برتراند راسل بشكل واضح بعيد عن الصياغات الفلسفية في موقفه من الحرية والحرية الشخصية التي يرى أن الحياة تفقد نكهتهـا بـدونها، وهو يؤكد في كتابه (دروب إلى الحرية) الصادر عام ١٩٦٠م ذلك الإيمـان الـذي يكنه لتطوير الحرية الفردية وتحقيق الذات عند الفرد مما يشكل جزءاً لا يتجزأ مـن كل ما قاله أو كتبه بشأن المشكلات الاجتماعية. فالنمو الحر للفرد ينبغي أن يكـون الهدف الاسمي لأي نظام سياسي يفترض فيه أن يعيد تنظيم العالم مما يجعل التأكيد على قيمة الفرد الآن أكثر ضرورة منه في أي وقت مـضى، والحـافز الغريـزي الفردي عنده أقوى تأثيرا في التصرفات الإنسانية من الرغبة الواعية أو العقل، فإذا استطاع الإنسان أن يتبع حوافزه بحرية فسيكون سعيداً بقدر ما يستطيع ذلك. أما إذا حيل بينه وبين ذلك فإنه يفقد السعادة ويشعر بخيبة الأمل، ويعتبر راسل أن هذه هي نقطة الضعف المميتة في حضارتنا التي تقضي على الشخـصية الفرديـة لـصالح تحقيق الانسجام والتوافق الاجتماعي، فالحرية هي الخير الاسمي وبدونها لا يمكـن أن تكون للإنسان شخصية لذلك فإنه يعلن رغبته في أن يكون في الحياة الإنـسانية قدر من الاضطراب الذي يتفاعل مع النمو الحر للفرد لتتمكن الإنسانية من الإفلات مما تعانيه من الركود في التطور الذي تسببت فيه طبيعة الحيـاة الاجتماعيـة. ولا يعتمد راسل الحرية الفردية على أساس من الحوافز الفردية فقط بل ويؤكـد أيـضا على المنافسة الفردية، فالكائنات العادية من الجنس البشرى لا تـستطيع أن تكـون سعيدة دون وجود المنافسة التي هي الحافز لأهم الفعاليات منذ كان الإنـسان ممـا يوجب علينا عدم إلغائها والاكتفاء فقط بمراعاة عدم اتخاذها اتجاهات ضارة كثيراً. ويعالج راسل بأسلوب لاذع في كتابه (مقالات مشككة) التهديد الذي يواجهه الفـرد من السلطة الاجتماعية مشيرا إلى أن وضع بعض القوانين شـيء ضـروري دون ريب، ولكن نمو الفرد الواحد أو المجتمع الواحد ينبغي أن لا يكون على حساب فرد

آخر أو مجتمع آخر إلا ضمن أقل قدر ممكن وإلا توارت الحرية معتبرا أن الحرية تقتضي ليس التمييز بين الفرد والمجتمع فحسب بل والفصل بينهما أيضا ليتقدم الأول على الثاني. وهذا ما عاد إلى التأكيد عليه في المحاضرات التي ألقاها عام ١٩٤٩م وتناولت موضوع (السلطة والمجتمع)، حيث تتبعت المحاضرتان الأوليان تطور التلاحم الاجتماعي منذ العصور البدائية حتى ظهور الحكومات المركزية، ليعود بعدها إلى تأكيده المألوف على قيمة الفرد العليا، وقبل كل شيء على المبادرة الفردية بالنسبة لسعادة الفرد ومصلحة المجتمع الذي يحتاج إلى أحسن ما يستطيع الفرد أن يقدمه له.

إن مفهوم راسل الخاص عن الحرية هو مفهومها العام المعروف الذي شرحه جون ستيورات ميل، فالحرية في نظره تعني إزالة عوامل الكبح والتدخل والقيود الشرعية الظالمة والضغوط الاجتماعية المتولدة عن العادات والاتفاقات واستنكار أوامر الحرمان بشتى أشكالها. لذلك فقد رأى أن جوهر الحرية هو منح الحق لأكبر عدد ممكن من الناس في أن يفعلوا ما يشاءون مادام ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين وحقهم في أن يفعلوا الشيء نفسه. وبالمقابل فهو يعتقد بأن المجتمع يشكل قوة تعرقل التطور الحر لشخصيتنا لأنه يضع على حريتنا قيوداً يؤسف لها وإن كانت ضرورية، مما يعني أن الالتزامات الاجتماعية هي في نظره قيود على الحرية التلقائية، ولا يستطيع الإنسان تجنب الآثار الشريرة لمثل هذه العلاقات الاجتماعية إلا باستبعادها جميعاً والعودة إلى مجتمع أشد حرية وأقل معاناة من القيود. إنه يعتقد بأن الحرية والسعادة يمكن أن توجدا من خلال التصرف الفردي الخاص للإنسان، ومن ثم فإنه يشجب النتائج الحتمية لحضارة متطورة تزيد من قوة الدولة مقابل الفرد متطلعا إلى تحقيق تسوية قلقة بين ضغوط المجتمع والمبادرة الفردية الخلاقة وعلى الدولة في هذا السياق أن تحاول إقامة نظام اجتماعي تشجع ضمنه الحوافز الفردية الخلاقة. يترتب على ذلك أن راسل يتمسك بالديمقراطية بصيغتها الليبرالية، معتبرا أن حكم القلة لا يمكن أن يضمن الحقوق والامتيازات الضرورية لسعادة جميع رعاياه ولا أن يوفر التنظيم المطلوب في

الموارد الاقتصادية وإدارتها للمحافظة على الإحساس بالأمن، أما المجتمع الأرستقراطي فإنه لا يهتم بهذه القيم لأن الأثرياء الذين يعتبرون أنفسهم سادة بالميلاد ينظرون بازدراء إلى كتل الكائنات الآدمية ولا يهمهم أي حضيض تهبط إليه. بيد أننا يجب أن نلاحظ أن مفهوم راسل عن الديمقراطية هو مفهوم خاص يختلف عن مفهومها عند جان جاك روسو. فهو يؤمن بحكم الشعب للشعب ولكنه لا يؤمن بالشعب، وهو يشيد بسيادة الشعب ولكن ليس بتولي الشعب لشؤون الحكم، ولكنه يؤمن بالمقابل بقدرة الجماهير على إصدار أحكامها وتقديراتها بشأن المواقف الأعمال التي يقوم بها حكامها وتقدهم ومطالبتهم بالحساب، وشروط ذلك في اعتقاده هي مجرد مستوى متوسط من التربية والحرية الكاملة في التفكير والمناقشة. وهو يصر على عدم وضع أية حدود لهذه الحرية الأخيرة، فحرية القول وحتى تنظيم الدعاية حتى لو أديا إلى الإثارة والاغتيال أو الثورة بعنف يمثلان شرطين ضروريين لبناء الديمقراطية لنخلص مما تقدم إلى أن نظرية راسل الطبيعية في التعددية الذرية كانت مقدمة لنظريته الاجتماعية في الفردية الإنسانية مثلما أنها النتيجة المنطقية لهذه الأخيرة.

وأكملت النزعة الفردية عند راسل مواقفه السياسية، فعندما اشتعلت الحرب العالمية الأولى تألم لرؤية أعظم القارات مدنية تهبط إلى حالة من البربرية تهدد حياة الفرد، وإذ بدت له مصالح الإمبراطورية غير جديرة بحياة الشباب الذين شهدهم يسيرون بزهو إلى ميادين الحرب ليقتلوا أو يموتوا، فقد هاجم الحرب بشدة في الوقت الذي كانت فيه بلاده متورطة فيها بكل ما تملك من طاقات، فحُكم عليه بالسجن لمدة ستة أشهر لكنه أعلن أيضا عن عدائه للشيوعية لاسيما بعد زيارته للإتحاد السوفيتي الذي وجد فيها نظاماً يهدد حرية الفرد. وكان موقفه من الحرب العالمية الثانية مختلفاً عن موقفه من الحرب العالمية الأولى بعد أن رأى أن هذه الحرب الجديدة موجهة ضد قوى شريرة متمثلة بالدكتاتورية الفاشية والنازية بما جعلها في رأيه جديرة بالتأييد دفاعاً عن حرية الإنسان ضد هذه الدكتاتورية، إلا أنه أعرب بعد الحرب مباشرة عن رأي لا يتماشى مع الاتجاهات التي ظل يدافع عنها

طيلة حياته حيث ألح على الولايات المتحدة خلال الفترة التي كانت تحتكر فيها السلاح النووي طالبا منها استخدام القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفيتي. إلا أنه سرعان ما تراجع عن آرائه هذه بعد عام ١٩٤٩م ليصبح من دعاة نزع السلاح النووي في العالم كله فتشكلت لهذا الغرض لجنة (لجنة راسل للسلام) ومحكمة الضمير العالمي لمحاكمة مجرمي الحروب في كل مكان، وعندما نشبت حرب فيتنام تصدى لها راسل وتزعم مظاهرات احتجاج صاخبة كما عُرفَ عنه تأييده لنضال الشعب الفلسطيني ولعل الرسالة التي أرسلها إلى المؤتمر النيابي العربي المنعقد في القاهرة في شباط عام ١٩٧٠م خير دليل على ذلك.

كما أعرب راسل عن رأي آخر يتماشى مع نزعته الفردية، حيث انتهى في أعقاب الحرب العالمية الأولى التي كان يتابع مجازرها إلى الاعتقاد بأن علاج هذه المشكلة يكمن في اعتماد نمط من الاشتراكية، فالملكية الخاصية في رأيه نشأت في الأصل عن أعمال العنف والنهب لتتحول السرقة إلى ملكية تحت سمع العالم وبصره في مناجم الماس والذهب. وهذه الملكية الخاصة للأرض ليس فيها أي خير للجماعة التي لو أصغت لصوت العقل لأصدرت قانوناً بتحريمها غداً من غير تعويض لمالكيها سوى دخل معتدل يجرى عليهم في حياتهم. إلا أن موقفه الحاسم هذا من الملكية الخاصة سيتغير من خلال نقده للتجربة السوفيتية التي أخذ عليها جنوحها نحو مصادرة حرية الكلام والصحافة وفشلها في تأميم الأرض واستلابها للملكية الخاصة. ويرتبط موقف راسل من الملكية الخاصة بموقفه من الدولة التي يرى أنها تضفي بقوانينها الشرعية على الملكية الخاصة الناجمة في الأصل عن السرقة ثم تحميها بأسلحتها وحروبها، والدولة شر عظيم لأن وجودها يكون على حساب وجود الفرد مما يجعل من الضروري تجريدها من معظم أعمالها لتتاح للفرد إمكانية التفتح. وقد حدد راسل وظائف الدولة في الأمن والعدالة والصيانة التي وجدها ذات أهمية قصوى للسعادة البشرية واعتبر أن الدولة هي الهيئة الأقدر على أدائها والقيام بمسؤولياتها، دون أن يعني ذلك اعتقاده أن الحكومات يجب ألا تكون لها وظائف أخرى غيرها لأن بوسعها مثلاً أن تسهم بشكل رئيسي في تشجيع

المبادرة اللاحكومية. ولا يغير انطباع راسل عن الدولة تبنيها للنظام الديمقراطي لأن الديمقراطية هي الأخرى موضع نقد من قبله لأنها لا تعطي في الدول الكبيرة الحديثة مجالاً كافياً للمبادرة السياسية إلا لأقلية ضئيلة، وربما هذا هو سبب لجوئه إلى اشتراكية الطوائف كبديل عن الدولة والديمقراطية بقدر ما أن هذه الاشتراكية تضمن للمبادرة الفردية تفتحها، ومن ثم فإن موقفه هذا من الملكية ليست له علاقة باشتراكية ماركس ولينين التي رأى فيها نظاماً يهدف إلى إقامة استبداد جديد بدلاً من استبداد قديم. لقد دعا راسل إلى اشتراكية من نوع خاص أقرب إلى اشتراكية الطوائف التي عرفت في عشرينيات القرن العشرين والقائمة على نظام تمتلك الدولة بمقتضاه وسائل الإنتاج وتمثل مصالح المستهلكين بينما تكون الإدارة وعمليات المصانع والمنجم والسكك الحديدية والمستودعات..الخ تحت إدارة طوائف أو اتحادات من العمال وتعتمد المبادرة الفردية أساساً لنشاطها، معتقداً أنه بذلك يحول دون نمو البيروقراطية المضطهدة التي يعيش العمال في ظلها وكأنهم ببساطة قد استبدلوا سادتهم القدماء بمجموعة من السادة الجدد.

المبحث الثاني

الاتجاه السياسي الليبرالي الذرائعي (البرجماتي)

يُعد الفيلسوف الأمريكي (وليم جيمس ١٨٤٢-١٩١٠م) الأب الروحي للفلسفة البرجماتية التي عارض على أساسها كل ما هو كلي ومطلق، ومن ثم فقد عارض الروح المذهبية الكلية المطلقة التي تريد إدخال الكون كله في (مركب عقلي) واحد معد سلفاً يتم بدلالته تفسير شتى الموجودات لأن العالم في رأيه مجموعة من الجزئيات مما يقتضي التعلق بالجزئي والنسبي بدلاً من النظر إلى الكلي والمطلق. فالفلسفة العلمية التي يؤمن بها جيمس لا تؤمن إلا بالجزئي أو الفردي وتقوم على تجزئة الواقع وتحليله بعكس المذاهب الكلية المطلقة التي تؤمن بحقيقة كلية مطلقة تتعلق بكل شيء وتفسر كل شيء ليكون واقع الفكر والحياة واقعا يشيع فيه التعدد والتنوع والجزئية وانعدام الحقائق الكلية المطلقة. بهذا الشكل يؤكد جيمس على التعددية الجوهرية في مقابل الوحدة لتكون الأجزاء أهم من الكل مما يضعنا أمام فيلسوف تجريبي يأخذنا من العقلانية المجردة إلى العيانية الواقعية. إنه يرى أن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار لأن من الممكن للأشياء أن تنتظم في علاقات جديدة في أية لحظة من اللحظات تاركة بذلك علاقاتها القديمة بغيرها من الأشياء لتقيم روابط أخرى جديدة بدلا منها مع نفس الأشياء القديمة أو مع أشياء جديدة مغايرة، وكل ذلك ممكن طالما أن الزمن موجود والصيرورة موجودة. وبذلك يقترح جيمس النظر إلى الأشياء والوقائع بدلاً من النظر إلى المبادئ والمقولات العقلية، ويميل إلى التعلق بالجزئيات بدلاً من الكليات، ويدعو للتركيز على النسبي بدلا من المطلق.

وقد تميز جيمس أيضا بنزعته التجريبية إلى جانب نزعته العملية التي تشكل جوهر فلسفته البرجماتية، وربما يكون قد استمد هذه النزعة العملية من الفيلسوف الأمريكي (شالرز ساندرز بيرس ١٨٣٩-١٩١٤م) الذي استعمل تعبير البرجماتية لأول مرة في بحث له بعنوان (كيف نوضح أفكارنا) أوضح فيه أن

فكرتنا عن أي شيء هي في الحقيقة الفكرة التي نكونها عن الآثار أو النتائج المترتبة على ذلك الشيء لذلك فإن بحثنا عن معنى أية فكرة يتطلب من البحث عن آثارها أو نتائجها العملية وبدون هذا فإن النزاع حول معنى الفكرة لا ينتهي ولا يؤدي إلى فائدة. وتبعاً لذلك فإننا إذا أردنا تحديد معنى أية فكرة من أفكارنا وتوضيح مضمونها فعلينا النظر إلى الآثار العملية التي لتصور نشوءها عن تلك الفكرة، الإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي تتوقع حدوثها نتيجة لها، ما يمكن أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حساباً لها، وبهذا المعنى فإن تصورنا لأي موضوع من الموضوعات هو في الحقيقة تصور للنتائج العملية الناتجة عنه والمترتبة عليه. وقد اعتمد جيمس على نظرية بيرس البرجماتية هذه في بحوث متعددة، ثم اعتمد عليها بشكل متكامل في كتابه المشهور (البرجماتية) الذي أكد فيه أن المنهج العلمي هو محاولة لتفسير أي معنى من خلال نتائجه العملية، فالأساس الوحيد الذي نحدد بمقتضاه صدق الأفكار والمعاني أو كذبها إنما هو نتائجها الإيجابية أو السلبية. وبذلك يكون معيار الحقيقة معيارا عملياً صرفاً لأنه لا يقوم على مطابقة الأفكار أو المعاني للواقع وإنما على القيمة العملية المترتبة عليها، أو بالأحرى نتائجها العملية. ويصدق هذا على النظريات أيضا بقدر ما تكون النظرية الصحيحة هي النظرية التي تقودنا إلى نتائج عملية مفيدة، ويترتب على هذا أن صدق أية قضية يقاس بمقدار ما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد بسيطة كانت تلك الحاجات أم معقدة. وقد أوضح إميل برهييه ذلك من خلال تساؤله عن ماهية النظرية الحقة من وجهة نظر البرجماتية؟ ثم إجابته عن هذا التساؤل بأنها النظرية التي تقودنا إلى توقع النتائج التي نلاحظ حدوثها الفعلي وهو ما يصدق بوجه خاص بالنسبة للفلسفات التي يقبلها الناس أو يرفضونها تبعا لحاجاتهم وطباعهم وليس تبعا لحقيقتها الموضوعية، وهم لا يتساءلون هل هذه الفلسفة منطقية أو معقولة؟ بل يتساءلون عن مدى تناسبها مع حياتهم أو مصالحهم.

وتكون النتائج العملية لدى جيمس إما نتائج مباشرة تقرر أن المعنى المترتب على الإيمان بأية قضية أو فكرة أو عقيدة يتجسد في نتائجها العملية

المباشرة التي يمكن التحقق منها عن طريق التجربة، أو نتائج غير مباشرة تقرر أن المعنى المترتب على الإيمان بأية قضية أو فكرة أو عقيدة لا يتجسد في نتائج عملية مباشرة يمكن التحقق منها عن طريق التجربة. وإذ يتساءل جيمس عن سبب اعتقاد الناس ببعض المواضيع اعتقاداً شديداً بينما ليس لها إلا قدر ضئيل من البيّنة والصحة الموضوعية، فإنه يجيب على تساؤله هذا بأن أساس هذا الاعتقاد هو النتائج العملية الإيجابية المترتبة على ذلك الإيمان والتمسك به لتكون الفكرة أو العقيدة صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا والعكس صحيح. ويضيف جيمس بأننا لا يمكن أن ننبذ أي افتراض إذا كانت النتائج المفيدة للحياة تنبع منه، فإذا كان فكرة وجود الإله مثلا تتضمن أو تنطوي على نتائج مفيدة لحياتنا فهي إذا فكرة صحيحة وصادقة لأن صحة الأفكار وصدقها أمر تحدده نتائجها العملية الايجابية. أما التساؤل عن أصل هذه الأفكار ومصدرها أو ما هي مقدمتها فليس مما يشغل بال الفلسفة البرجماتية لأنها في الحقيقة لا تهتم إلا بالنتائج وتركز على العمل والمستقبل. ويلخص برتراند راسل أراء جيمس بهذا الخصوص مشيراً إلى أنها تفترض أن اعتقادا ما يكون صادقاً حين تكون آثاره خيّرة، وتبعاً لفلسفة جيمس البرجماتية فإن قولك بأن اعتقادك صادق من حيث النتائج هو بمثابة قولك بأن اعتقادك له نتائج خيّرة أو أنه سيكون صادقاً فقط إذا كانت له نتائج خيّرة، فإذا كان الاعتقاد بوجود الإله يجعل الناس سعداء فهو إذا اعتقاد صادق. وهكذا هو الحال أيضا بالنسبة للإيمان بالله، فالنتائج العملية المترتبة عليه ليست مستخلصة من الإيمان الفعلي بوجود الله لكنها مستخلصة من أن هذا الاعتقاد بوجود الله سيؤدي إلى صناعة حياة المؤمن العامة بصيغة خاصة، وحينما يشعر المرء بالراحة والسلوى نتيجة اعتقاده بوجود الله، فإن الراحة والسلوى هنا ليستا ناتجتين عن وجود الله فعلاً ولكنهما ناتجتان عن اعتقاد المرء بوجود الله، وهذه الراحة والسلوى الناجمتان عن هذا الاعتقاد والمرتبطتان به هما ما يجعلانه اعتقادا صحيحا وصادقا من وجهة نظر أصحابه.

هكذا مالت النزعة البرجماتية العملية إلى الحكم في المناقشات الميتافيزيقية العميقة بالرجوع إلى النتائج العملية والآثار المباشرة وغير المباشرة، ودعت إلى الأخذ بالنتائج العملية في الأمور الواقعية لكنها قفزت بعد ذلك بسرعة من الأرض إلى السماء. وإذ بدأت برد فعل سليم ضد الميتافيزيقيا فقد توقع الناس منها تقديم فلسفة عن الطبيعة والمجتمع لكنها انتهت إلى الدعوة لاحترام كل عقيدة دينية وتبجيل كل إيمان، وهذا ما أشار إليه ول ديورانت وأضاف متسائلا متى تتعلم الفلسفة أن تترك للدين تلك المسائل المميزة حول الحياة الأخرى وتوجه نفسها بكل قواها إلى تصوير الأهداف الإنسانية وتنسيق الحياة الإنسانية والنهوض بها؟ وقد أعدت الظروف (جون ديوي ١٨٥٩-١٩٥٢م) للقيام بهذه المهمة وإشباع هذه الحاجة، فالتطرف الذي ميز برجماتية جيمس خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالإيمان والاعتقاد لا وجود له في برجماتية جون ديوي الذي لا يقول أيضا بمذهب التعددية.

وهو يرى أن التفكير في جوهره حل لإشكالات لأن الأفكار التي ترد خلال عملية التفكير مجرد أدوات تنحصر كل قيمتها ووظيفتها في قدرتها على اقتيادنا نحو وقائع وخبرات مستقبلية، أو بالأحرى نحو نتائج مثمرة في المستقبل، ومن ثم فإن التفكير عملية مواجهة لمواقف تتطلب الحل والأفكار التي ترد لمواجهة مثل هذه المواقف هي أدوات تستخدم في التحقق وتبدأ من الإحساس بالمشكل وحتى النجاح في حله.

هكذا نجد مفهومين أساسيين في تجريبية ديوي هما (الموقف والتحقق)، وهو يحدد معنى الموقف بأنه لا يعني أي موضوع أو حدث فردي أو أية سلسلة من الموضوعات والأحداث لأننا لا نستطيع مطلقاً الحصول على خبرة ومن ثم الحصول على أحكام إذا ما لجأنا إلى موضوعات وأحداث منفصلة، فالموقف إذا هو مجموع موضوعات وأحداث مرتبطة دائماً بسياق كلي، وهكذا فإن ما يبدو بوصفه موضوعاً وحدثاً خاصاً هو في الواقع جزء خاص أو مرحلة معينة أو مظهر معين من عالم كلي محيط بنا وتم اختياره من قبلنا أي أنه موقف. فالموضوعات والأحداث في رأي ديوي هي أجزاء داخله في سياق أو مظاهر لذلك العالم الذي يحيط بنا من كل صوب ونختبره على الدوام. وحين يجد الإنسان نفسه إزاء مواقف

غير محددة باعثة على الشك يأتي دور التحقق الذي سيكون في هذه الحالة عملية منطقية يراد منها إحالة مواقف غير محددة باعثة على الشك إلى مواقف محددة باعثة على اليقين وصولا في النهاية إلى الاعتقاد. ويرى ديوي أننا نفكر لمواجهة المتطلبات العملية وحل مشكلات الحياة الواقعية فقط ليس إلا، فالفكرة هي تلخيص لموقف ما أو إنها خطة للعمل، فإذا نجحت كان بها، ولكنها ليست حقيقة يمكن الارتكاز عليها، بل هي خطة ناجحة ما إن يتم إنجازها حتى تواجهنا مهام جديدة تتطلب خططاً جديدة وأفكار جديدة. وبذلك تكون قضية ما صحيحة إذا كانت نتائجها قابلة للإحالة إلى العمل الذي يستهدف تغيير الظروف التي تنشأ عنها المشكلة بطريقة تتحقق معها النتائج التي تم التنبؤ بها بشكل سليم. كما يحرص ديوي كل الحرص على تفادى خطأ البرجماتية عندما تجعل من النتائج الإيجابية لفكرة ما مقياساً لحقيقتها، فالتفكير عنده عملي، لا شك في ذلك، ولكنه ليس مجرد شيء نافع وقادر على إسعادنا، إنه عملي لأنه صورة من صور الفعل شأنه في ذلك شأن الذي ينتهي إلى نتيجة دون أي نوع آخر من التصرف. هكذا يتساءل ديوي: هل الكون معقول؟ هل الكون خيّر؟ وهو يقرر في هذا الشأن أن بالإمكان جعل الكون أكثر معقولية وأحسن شيئاً فشيئاً بواسطة البحث والنشاط الإنساني، وهذا يعني ضرورة تفسير الأشياء لا على أساس العلة والمعلول وما فوق الطبيعة بل على أساس مكانها وعملها في البيئة، ومن ثم فإنه يستنكر طريقة التفكير في هذا العالم بأسره بشكل واسع وعام معتبرا هذا الطراز من التفكير اعترافاً منا بعجزنا عن السيطرة على مجرى الأشياء التي تهمنا بشكل خاص.

إن مما لا شك فيه أن الفلاسفة البرجماتيين كانت لهم أفكارهم السياسية، ولكن الأهم من ذلك هو أن فلسفتهم خلقت عادات في التفكير السياسي نمت بطريقة تلقائية ولكن متفاوتة عند السياسيين العمليين إلى أن ظهرت إلى الوجود كأيديولوجية واعية للتجربة الأمريكية الاجتماعية الحديثة. وهذه الأيديولوجية البرجماتية الأمريكية وإن لم تتخذ بعد طابع مذهب متكامل مقوم خيّر تقويم، فإن من الممكن الإقرار بوجودها كنظرية سياسية اجتماعية أمريكية بصفة خاصة. ويؤكد ستيدر أن

السمة الأساسية للبرجماتية السياسية هي أنها أولاً نظرية سلطة أو بالأحرى نظرية سلطات، نظرية تعدد فرص. وما قاله ديوي عن الفلسفة عامة يبدو بوجه خاص عاكساً لروح البرجماتية السياسية الأمريكية الحديثة، فهو يؤكد أن الفلسفة في أمريكا تستطيع أو ستستطيع مستقبلا جعلها واعية بحاجتها الخاصة ومبدئها الواضح للعمل الناجح لأن البرجماتية هي استجابة فكرية للمتطلبات العملية التي طرحها المجتمع الأمريكي بصورة خاصة. وحين يتحدث جون لويس عن ديوي فإنه يؤكد أن مذهب التعددية يرجع إلى لايبنتز الذي قال بوجود عالم من الجواهر المفردة المستقلة، وهو مذهب يعكس فردية القرن الثامن عشر فردية آدم سمث وجون ويسلي، إنه في الحقيقة جزء من الفردية الممزقة التي سادت أمريكا في القرن التاسع عشر فردية العالم غير المنظم لمصالح رجال الأعمال المتنافسة والأمم المتنافرة والحشود الغفيرة من البشر الذين يسعى كل منهم لتحقيق أهدافه الخاصة. أما برتراند راسل فيؤكد أن ديوي قد استهدف ربط ما أنتجه الفلاسفة من فلسفات بالبيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها وتعرضوا لتأثيراتها بعد أن بدا له أن الاعتقاد بالقدرة الإنسانية والرغبة في التسليم بعدم وجود وقائع مستعصية مرتبط بالأمل الذي تولد عن إنتاج الآلة والتأثير العلمي البارع في البيئة الطبيعية الأمر الذي يشاركه الكثير من أنصاره في الاعتقاد به. لذلك يقول جورج رايمون كايكر في مقال يمدح فيه ديوي بأن منهجه يمثل بالنسبة للطبقة الوسطى ثورة في الفكر تشبه في ضخامتها الثورة الصناعية في القرن الماضي. لقد التحمت الفلسفة البرجماتية بواقع المجتمع الأمريكي ومشكلاته وتعاملت معه بصورة خاصة من خلال منظور ليبرالي لأن أغلب الفلاسفة البرجماتيين كانوا أيضا فلاسفة ليبراليين وربما ليبراليين فرديين أحيانا.

أما بيرس فقد رأى أن كثيراً من الشواهد قاده إلى وضع العمل الفردي في مكانة أسمى من أي وقت مضى واعتباره المعنى الوحيد الحقيقي الموجود في التصور، ولم يكن جيمس أقل فردية منه. بينما ذهب راسل إلى وصف ديوي بأنه مثل جيمس من حيث إنه من المنتمين إلى (نيوإنكلاند) والتابعين لعرفها الليبرالي بل

وأنه ليبرالي كبير في المسائل الاقتصادية. مع ذلك لابد من الإشارة إلى تميز ديوي عن الكثير من البرجماتيين الآخرين بشعوره بقدرة الجماعة حتى ارتفعت الشكوى من وقت لآخر بأنه لا يؤمن بالمرة بالوجود الفردي والخاص، حيث أنمى مذهبه الأخلاقي تنمية واسعة في كنف الاتجاهات السياسية والاقتصادية في عصره وكان معنياً بالجمهور ومشكلاته إلى الحد الأقصى.

لقد كان اتحاد الفلسفة والعلم هو الاهتمام الوحيد الذي يجمع بين البرجماتيين ويمنحهم شكلاً من أشكال الوحدة، كما كان يجمع بينهم أيضا هاجس التمسك بالديمقراطية لا كشكل للحكومة فحسب بل وأيضاً كضرب من ضروب المعيشة المترابطة المؤسسة على الاعتقاد بأن الحرية من إنتاج المجتمع وأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يوجه منظماته نحو هدف جذري موحد يتيح لأعضائه أن ينشئوا عقلياً وعاطفياً في كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة ويكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة في عملية الضبط الاجتماعي والمادي. وفيما عدا نقاط الاتفاق هذه كان التباين يسود بين هؤلاء المفكرين ليكون لكل منهم موقف مختلف بهذا القدر أو ذاك عن مواقف الأخرين بصدد الاهتمامات الاجتماعية والاعتقادات السياسية بحيث سيكون من السخف اعتبارهم إيديولوجيين مكرسين لخدمة برنامج اجتماعي واحد متوافق ومشترك. وقد أشار شنيدر إلى عنصر التباين الرئيسي بينهم عندما أكد على تحول البرجماتية من النزعة الفردية عند جيمس وهولمز إلى الأخلاق الاجتماعية عند ديوي وتفتس وبراتديز وكاردوزو، حيث بات الفرد نتاجاً للمجتمع تماماً كما أن المجتمع نتاج للفرد، فالمجتمع يحتوي على شبكة واسعة من العادات والأعراف والتقاليد المرعية والأفكار التقليدية التي تعمل على تكوين الفرد على صورة مجتمعه ومثاله لتنتهي هذه النزعة إلى تخطئة سبنسر في اعتقاده أن عادات أو صور الفكر ذاتية كامنة في الفرد، وضمن إطار هذا التباين سنحاول متابعة الفكر السياسي عند وليم جيمس وجون ديوي.

لقد انطلق وليم جيمس في فكره السياسي من الاعتقاد بأن الحقيقة ليست صفة ساكنة تكمن داخل أفكار ثابتة بل أن الأفكار تصير حقيقة نتيجة للأحداث

وبتأثيرها، وأن التغير الدائم في هذه الأحداث يجعل الحقيقة دائمة التغير وما يعطي نتائج عملية في فترة ما قد لا تكون له قيمة قط في فترة أخرى. لذلك يجب أن نكون على استعداد لأن نعيش يومنا بما نستطيع أن نحصل عليه في ذلك اليوم من الحقائق، مثلما نكون على استعداد لأن نعتبر حقائق اليوم أكاذيب الغد، وأن ذلك ضروري في السياسة كما في أي فرع آخر من فروع الفلسفة. ويترتب على هذا أن أية صورة من صور الحكم لا يمكن أن تكون مثالية بالنسبة لجميع الناس في جميع الظروف، وأن أية قضية سياسية لا يمكن أن تجد مرة واحدة حلها الوحيد والنهائي. ولم يُبد جيمس اهتماماً فلسفياً كبيراً بالقضايا والنزعات السياسية ذات المغزى الواسع باستثناء العمل ضد الاستعمار، وفي إطار هذا الاهتمام الفلسفي الضعيف يرفض فكرة المطلق ويرفض أن يرى في الدولة تفتحاً للروح الإلهية في التاريخ أو تجسيداً للحق أو مصدره كما ذهب هيجل إلى ذلك من قبل. ويترتب على هذا رفض جيمس الإقرار للدولة بالسلطة المطلقة غير المحددة لأن ما كان يؤمن به هو التعددية التي سيطرت على مجمل فلسفته السياسية، واعتباره التسامح إزاء الاختلافات بل وتشجيعها عامل دعم لتقدم الأمة. فهو يقبل بوجود الفوضويين والعدميين ودعاة الحب المباح والاشتراكيين وغيرهم، فكلهم في رأيه سيتنافسون فيما بينهم ويساعدون بمنافستهم هذه على الوصول عبر التجربة الفعلية إلى أحسن السياسات لأن الأفكار المنحرفة سيتم استئصالها بصفة عامة في سياق المنافسة القائمة على التجربة الفعلية. واقترنت التعددية لدى جيمس بالفردية لأن المجتمع في رأيه يكون سليماً بقدر ما يعتمد على الفرد كأساس لوجوده، ومن ثم فلا قيمة لشيء بقدر رفاهية الأفراد ولا يمكن ضمان تقدم المجتمع ورفاهيته الفردية والجماعية إلا عن طريق الابتكار الفردي. ولكن الأفراد العاديين يجب أن يُقادوا ويُوجهوا من قبل المتفوقين عليهم فكرياً، فالزعماء هم الذين يبينون للأمة الطريق الذي يجب أن تسير فيه وإلا فإنها لن تجد هذا الطريق لوحدها لأن الجماهير لا تفعل إلا ما يوحي به إليها زعماؤها وذوو النبوغ وما يثيروه فيها من دوافع للإنجاز، فلو أن بسمارك مات في مهده لظل الألمان حتى اليوم يكتفون باعتبار أنفسهم جنساً من السادة دون

أن يفعلوا ما يثبت ذلك الاعتقاد ويجسده عمليا. وازدياد سرعة تقدم أمة ما قياسا بأمة أخرى يرجع إلى النبوغ الذي يتميز به بعض أفرادها، لذلك يمكن تفسير الأحداث والتحولات الكبرى في تاريخ المدنية بوجود عدد كبير من الزعماء الممتازين في فترة محددة من الزمن، وهذا ما يجعل قادة مثل نابليون وغاريبالدي جديرين بالإعجاب مثلما هو الحال بالنسبة لعلماء ومفكرين من أمثال شارلس داروين وجون ستيورات ميل.

إن هذا التمسك الذي أبداه جيمس بالتعددية والفردية قاده إلى مساندة الحرية ليس فقط بالنسبة للأفراد وإنما بالنسبة للأمم الصغيرة أيضا التي أبدى عطفه على صراعها من أجل الحفاظ على استقلالها معربا عن تقديره لانتصار البوير (المستعمرون البيض) على البريطانيين في جنوب أفريقيا، بينما لا نجده يبدي أي عطف على الاستعمار بما في ذلك الاستعمار الأمريكي في الفلبين. وحاول في مقال له بعنوان (البديل الأخلاقي للحرب) تأسيس نزعة السلام على أساس سيكولوجي سليم، حيث اعتبر الحرب تساميا نفسيا لغرائز العدوان وحب المجد والإثارة لأن الإنسان يخفي وراء واجهة الطبيعة البشرية المتحدية وحشا بدائيا مستعدا لأن يمارس عدوانيته عند أول فرصة. لقد زرع أسلافنا النزعة العدوانية في عظامنا نفسها حتى أن مائة جيل من السلام لا تكفي للتخلص منها، فالناس تريد الحرب وتسأم من جمود السلام الدائم ورقابته. لذلك فإذا لم يوجد بديل ما يوفر للناس الإثارة ونداءات البطولة والتضحية بالنفس التي يولدها الصراع الحربي، فسيظل السلام قائماً على دعائم واهية ولن يسقط فحسب بل ويستحق أن يسقط أيضا لأن من الواجب المحافظة على محاسن النزعة الحربية حتى لا تتحول الأمة إلى مخلوقات واهية. وينطلق جيمس في موقفه هذا من إيمانه بالبطولة والحياة الشجاعة، ولكن إيمانه بهذه الفضائل ودعوته إليها كان شخصيا أولا وأساسا، وكان هذا منطلق دعوته إلى تطبيق (البديل الأخلاقي) الذي يتخذ لديه صورة تجنيد إلزامي شامل لكل الشباب من السكان لتتجه مجموعة منهم للعمل في المناجم وأخرى لبناء الطرق أو الإنفاق وأخرى للعمل في حر المسابك والأفران أو في أساطيل صيد السمك في برد الشتاء

مما من شأنه أن يخلص هؤلاء الشباب من طفولتهم ويعيدهم إلى المجتمع بمشاعر أفضل وأفكار أنضج. حيث اعتقد جيمس أن من شأن هذا الأسلوب أن يحفظ للأمة مزايا الحرب والحياة العسكرية دون إراقة دماء، وبذلك فإنه وعلى الرغم من عدم تعاطفه مع الحرب كان قد نظر إلى حروب الماضي بشيء من الرومانسية بعد أن وجد فيها أسلوباً من أساليب تماسك الأمم وانتصار الأفكار النبيلة.

وصاغ جون ديوي معتقداته الأخلاقية بدلالة المسائل السياسية والاقتصادية الكبرى التي عرفها في زمانه مبديا اهتماماً كبيراً بالحياة العامة وقضاياها إلى درجة دفعت بالكثيرين إلى الاعتقاد بأنه لا يبدي اهتماماً بالوجود الفردي والخاص مخالفا بذلك سابقه وليم جيمس. والحقيقة أن فلسفة ديوي الاجتماعية تقوم على أساس معتقداته الأخلاقية الخاصة بتحقيق الذات، وأن (الفردية الجديدة) لديه هي النشاط الجماعي والتجربة العامة الضروريين لتزويد الفرد بـ (الحرية الفعالة) والفهم العملي لما تنطوي عليه مصالحه وحاجاته العملية، وربما كانت آراؤه هذه سبب اعتباره الداعية الأول المقدس للاشتراكية الديمقراطية في أمريكا. وفي ضوء ذلك صاغ ديوى وأتباعه نظرية للديمقراطية ليس باعتبارها شكلا من أشكال الحكومات فحسب بل وباعتبارها أيضاً ضربا من ضروب الحياة المترابطة القائمة على إنتاج المجتمع للحرية، وأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يوجه منظماته نحو هدف جذري موحد يتيح لأعضائه فرصة النشوء عقلياً وعاطفياً في كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة وأن تكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة في عملية الضبط الاجتماعي والمادي. واعتقد ديوى وأتباعه بأن بلوغ هذه النتائج هو المحصلة النهائية للديمقراطية نفسها، فالأمر ليس أمر بلوغ هذه النتائج بذاتها وإنما أمر اعتماد الديمقراطية لبلوغ هذه النتائج. وقد كتب برانديز بهذا الصدد مشيراً إلى أن الأمريكيين لا يرتبطوا فقط بالعدالة الاجتماعية بمعنى تجنب الأشياء التي تجلب الألم والأذى مثل التوزيع غير العادل للثروة بل ويرتبطون أيضاً وأساسا بالديمقراطية، وأن العدالة الاجتماعية التي نناضل من أجلها ليست الغاية الرئيسية لديمقراطيتنا بل هي بالأحرى هي غرض لاحق للديمقراطية أو نتيجة لها وربما

كانت أرق تعبير عنها، ولكنها تستند إلى الديمقراطية التي تعني أن يكون الحكم للشعب. ومن ثم فإن الغاية التي يناضل الأمريكيون من أجلها هي الوصول إلى أن يكون الحكم للشعب مما ينطوي على الديمقراطية الصناعية انطواءه على الديمقراطية السياسية، فهل يمكن أن يكون أي إنسان حراً فعلاً وهو في خطر دائم من الاعتماد في بقائه على شخص ما وشيء ما غير اجتهاده وسلوكه؟ فالاعتماد المالي على الغير لا يوافق الحرية ولا يتناسب معها بأي شكل. إن حرية الفرد شرط جوهري للديمقراطية الناجحة مثلها مثل تربيته، فإذا ما وفرت الحكومة الظروف اللازمة والمناسبة لنشأة طبقات واسعة من المواطنين المعتمدين على الغير مالياً، فإن ما يخفف من حدة هذا الشر الكبير هو على الأقل أن تأخذ الحكومة على عاتقها العبء الناجم عما تعانيه هذه الطبقات من نقص أو تلجأ إلى الغير للنهوض به، إلا أن بلوغ الحرية يكلف ثمناً باهظا. بقي أن نشير إلى أن ديوى وجماعته في اعتمادهم للديمقراطية كانوا مخلصين لمذهبهم التجريبي، فالديمقراطية في نظرهم تنطوي بالضرورة على التجريب والبحث والتحليل واختبار النتائج والأسلوب العلمي خلافا للنظم السياسية الأخرى التي يتم في ظلها تحديد السياسة بشكل تحكمي أو طبقاً لمعتقد مقدس ما أو تقليد ما من تقاليد الماضي.

المبحث الثالث

الاتجاه السياسي الليبرالي النخبوي

إذا كان مفهوم النخبة دالا على شيء يتميز بالتفوق، فسيكون هذا المفهوم تعبيراً صادقاً عن مضمون الليبرالية طالما أن الميكانيكية التي تتكون بموجبها النخبة تدل على ذلك التميز وتشير إليه. ويؤكد أحد الآراء أن اعتبار التفوق الفكرة الأساسية في مصطلح النخبة يجعل منه مصطلحا لا يتفق مع فكرة المساواة ويجعل النخبة مختلفة عن الجمهور الذي يحكمه ميله الواضح للمساواة طالما أن وجوده قائم على فكرة التضامن ومستند إليها. وإذا كانت النخبة لا تتناسب مع المساواة فذلك يرجع في اعتقاد (فيلفريدو باريتو ١٨٤٥-١٩٢٣م) إلى أن النخبة تقوم على عدم التكافؤ في القدرات الفردية في كل مجالات الحياة الاجتماعية، أما توم بوتومور فيرى أن إلحاح نظريات النخبة على عدم تكافؤ المعطيات والمواهب الفردية يعارض خطا بارزا من خطوط الفكر السياسي يميل إلى القول ضمنا بتساوي الأفراد، فالأمر وفقا لنظريات النخبة أمر نوعية وليس أمر عدد. ولا شك أن النوعية والعدد لا يتعارضان بل يتكاملان لأنهما يمثلان مظهرين لموضوع واحد، ولكن العدد من منظور النخبة يشكل عنصر إسناد بالنسبة للنوعية، فبقدر ما يكون عدد الأفراد كبيراً ستكون إمكانية العثور على متفوقين كبيرة دون أن يعني ذلك وجود علاقة حتمية بين العدد والنوعية.

إن رجل النخبة يتميز بتفوقه الشخصي والمكتسب لأن هنالك شيء واحد أكيد هو فردية التفوق الذهني والأخلاقي، فلا يوجد إلا أفراد نخبة، وبقدر ما يتميز رجل النخبة بإدراكه لواحديته تتميز علاقته مع المجموعات الاجتماعية بالدقة لأن هذه العلاقة تطرح قضية الفرد مقابل المجتمع وهي قضية يسهل حلها بالقياس إلى قضية الفرد مقابل الدولة. وتتجلى فردية رجل النخبة عبر الطريقة التي يتكون بموجبها إذ لا يتم خلقه وإنما يُخلق نفسه بنفسه، فهو لا يمكن أن يكون موسما بموجب تفويض لأن الشخص الأعلى من الناحية التدرجية ليس بالضرورة مؤهلا

لاختيار الأفضل من بين أتباعه، كما لا يمكن أن يكون مؤسساً بموجب انتخاب طالما أن قانون الأكثرية هو بالدرجة الأساسية قانون ذو طبيعة كمية وأن الجمهور ليس مؤهلاً لتلمس وتقبل النوعيات الإنسانية. إن رجل النخبة يبدأ بالانعزال بخصائصه النوعية من أجل أن ينفصل عن الجمهور، وهذا الانعزال بالخصائص النوعية هو الشرط الضروري لكل عمق في الفكر والشخصية على حد قول جون ستيورات ميل. إن رجل النخبة على حد تعبير كيركگارد هو الشخص غير الامتثالي الذي يبقى في مواجهة نفسه في مسيرة القلق وبالتالي فهو يتحمل بنفسه المسؤولية. هكذا يلج رجل النخبة المجتمع فارضاً نفسه عن طريق قيمته الخاصة، ولكنه بذلك يفرض نفسه عبر نوع من المنافسة الفردية، وربما يمكن القول بأنه عبر المنافسة الفردية فقط يستطيع أن يؤكد قيمته الخاصة وتفوقه قياسا الآخرين ليكون رجل نخبة. وتكشف هذه الحقيقة عن المواءمة بين فكرة الديمقراطية وفكرة النخبة لأن فكرة الديمقراطية تنطوي بلا شك على المساواة، ولكن المساواة في الفرص تسمح لأصحاب الكفاءات المتباينة بالتنافس فيما بينهم تماماً كما هو الحال في النظرية الاقتصادية الحرة، وقد أعلن أحد المختصين أن نظرية النخب ليست في الأساس إلا نقلية لنظرية (دعه يعمل) الاجتماعية. فمبدأ ضمان الفرص المتساوية في المجال التربوي لضمان التفوق ليس أكثر من انعكاس لمبدأ الفردية الاقتصادية في تشديدها على التنافس لتعبر النخبة بهذا الشكل عن جوهر الليبرالية وروحها. لقد شكلت النخبة محوراً أساسياً في الفكر السياسي لبعض المفكرين الليبراليين، وهو فكر تراوح ما بين اعتماد النخبة في صيغها العامة واعتماد النخبة في صيغة خاصة تتجلى فيها هي صيغة النخبة التكنوبيروقراطية.

أولاً: الليبرالية النخبوية العامة

يمثل الفكر السياسي لصيغة الليبرالية النخبوية العامة عدد كبير من المفكرين سنقتصر في متابعتنا لهم على اثنين منهم هما باريتو وموسكا. والمفكر الإيطالي فيلفريدو باريتو مهندس متخرج من معهد البوليتكنية مارس اختصاصه

لوقت طويل قبل أن يحظى بمنصب أستاذ علم الاقتصاد السياسي في جامعة لوزان التي ألقى فيها أيضا دروسا في علم الاجتماع. وتتراوح كتابات باريتو العديدة بين مواضيع علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ويصف جوليان فروند هذه الكتابات بأنها مزعجة وتبعث على الملل وتهيّج الأعصاب ومن ثم فهي صعبة الاستيعاب، ولعل ذلك يرجع في جانب منه إلى افتقارها إلى التنسيق. إلا أن نظرية باريتو عن النخبة حظيت في هذه الكتابات بعرض واضح لاسيما في كتابه (المطول في علم الاجتماع العام) الصادر عام ١٩١٦م. وتلعب نظرية التباين دوراً كبيراً في علم اجتماع باريتو الذي رأى أن المجتمع البشري ليس متجانساً بحكم اختلاف الناس عن بعضهم جسماً وعقلاً وخلقاً، وإذا ما شئنا دراسة الظواهر الواقعية فعلينا أخذ ظاهرة الاختلاف وعدم التجانس هذه بنظر الاعتبار لأن التباين الجذري في منتظمات القيم الخاصة بالأفراد لا يسمح بأي حال من الأحوال باعتبار المجتمع كما لو كان شخصاً واحداً. كما كان باريتو يستخدم تعبير التباين الاجتماعي للإشارة إلى حقيقة أن كل المجتمعات المعروفة تتضمن فصلاً أو تعارضا بين جمهور الأفراد المحكومين والعدد الصغير من الأفراد الحاكمين المهيمنين الذين يدعون بالنخبة. وإذا ما كان التمايز بين الطبقات يبدو أساسيا في علم الاجتماع الماركسي، فإن التمايز بين الجماهير والنخبة يبدو حاسما في علم اجتماع باريتو.

وهناك تعريفان للنخبة لدى باريتو أحدها تعريف واسع يغطي عموم النخبة الاجتماعية والآخر ضيق يختص بالنخبة الحكومية. والتعريف الواسع للنخبة عند باريتو يجعل العدد الصغير من الأفراد الذين نجحوا كل في مجال عمله وبلغوا مستوى عاليا ضمن التدرج المهني جزءا من النخبة. ويمكن القول مع الفرنسي ريمون آرون أن النخبة عند باريتو تتكون من أولئك الذين استحقوا علامات تقدير جيدة في مجرى الحياة أو حصلوا على أرقام جيدة في يانصيب الوجود الاجتماعي. ويستخدم باريتو هذا التعريف الواسع من الناحية العملية ليكون مدخلاً إلى التعريف الضيق للنخبة الحكومية التي تضم عنده عدداً صغيراً من أفراد النخبة ممن نجحوا في ممارسة الوظائف السياسية أو الوظائف القيادية من الناحية الاجتماعية. وبذلك

ستكون في كل مجتمع أمام شريحتين اجتماعيتين إحداهما شريحة دنيا ليست من النخبة ولن ندرس في الوقت الحاضر تأثيرها في الحكم، وشريحة عليا هي النخبة التي تنقسم حسب ما كتب باريتو إلى قسمين هما النخبة الحكومية والنخبة غير الحكومية.

وتتميز المجتمعات عند باريتو بدلالة طبيعة النخب فيها وبشكل خاص النخب الحكومية، كما أن كل المجتمعات في الواقع تمتلك خاصية يكون عالم الاجتماع ملزما بملاحظتها على الرغم من أن الأخلاقي يحكم عليها بأنها مؤسفة، وتتمثل هذه الخاصيّة في التوزيع غير المتكافئ في العالم للثروات وعناصر الهيبة والاقتدار والشرف المرتبطة بالمنافسة السياسية والذي ويبدو ممكناً إن كان العدد الصغير يحكم العدد الكبير في نهاية الأمر ويتحكم به باستخدام نوعين من الوسائل هي القوة والخديعة. فالجمهور يترك نفسه للنخبة لتقوده لأن هذه الأخيرة تمسك بوسائل القوة أو الإقناع أو كليهما معا، أي أنها تستطيع دائماً بشكل أو آخر إكراه العدد الكبير أو خداعه، وتكون الحكومة شرعية بقدر ما تنجح في إقناع المحكومين بأنها متطابقة مع مصالحهم وواجبهم وشرفهم في إطاعة العدد الصغير. وهذا التمييز بين وسيلتي الحكم (القوة والخديعة) هو استلهام لما قال به ميكافيلي عن التعارض المشهور بين الأسد والأرنب، فالنخب السياسية تنقسم بشكل طبيعي إلى عائلتين إحداهما تستحق أن تدعى بعائلة الأسود وتتميز باللجوء إلى القوة والأخرى هي عائلة الأرانب وتتميز بالرقة.

ويتحدث باريتو عن تنقلات النخبة والتي تتم في إطارها عملية إعادة توزيع الشريحة القائدة والشريحة المنقادة مع الحفاظ على تقسيم المجتمع إلى الشريحتين الأساسيتين: النخبة وغير النخبة. لقد كتب باريتو بهذا الصدد مبينا أن النخبة الحكومية وتحت تأثير تنقلات النخبة تبدو في حالة تبدل بطيء ولكنه مستمر في الوقت نفسه كتبدل النهر باستمرار بحيث أن لا النخبة الحكومية اليوم ليست هي نفسها النخبة الحكومية بالأمس. وهناك من وقت لآخر شكل من أشكال الاضطرابات السريعة والعنيفة التي تشبه اضطرابات النهر تنتهي عادة بتبدل النخبة

الحكومية القائمة ليعاود النهر دخوله بعد ذلك إلى مجراه من جديد ويبدأ بالجريان والتبدل مرة أخرى بشكل منتظم. وهكذا فإن الثورة تحصل في إطار هذا التبدل الذي يتم داخل النخبة الحكومية، وهي تحصل عند حدوث تباطؤ في تنقلات النخبة، وقد تحصل تحت تأثير أسباب أخرى كتراكم عناصر ذات كفاءة متدنية داخل الشريحة العليا، وقد لا تمتلك هذه العناصر الرواسب القابلة لتثبيت هذه الشريحة العليا في السلطة، وقد تفضل، في الوقت نفسه، تحاشي اللجوء إلى استعمال القوة في الوقت الذي تتطور فيه داخل الشريحة الدنيا عناصر ذات كفاءة عالية تمتلك الشروط الضرورية لممارسة الحكم وتكون مستعدة لاستعمال القوة لتحقيق ذلك. ثم يضيف بأن الثورة تحدث عندما يظهر داخل الشريحة المحكومة عدد معين من الأفراد المستعدين لاستخدام القوة وزعماء قادرون على قيادتهم لتفقد عندها الشريحة الحاكمة سلطتها وتحل محلها شريحة أخرى.

ويؤكد جان بييركوت وجان بيير مونيه أن باريتو ينظر إلى الأمر على أنه حركة دورية دائمة يحركها الصراع الذي تطلقه الدهماء والقوة بشكل دائم، لقد كتب باريتو مفترضا أنه عندما توجد في بلد ما الطبقة الحاكمة (أ) التي تضم أفضل العناصر من كل السكان من وجهة نظر الخديعة، فإن الطبقة المحكومة (ب) في هذا البلد ستبدو في مثل هذه الظروف محرومة من جزء كبير من هذه العناصر مما يقلل أو يلغي أي أمل لها في قهر الطرف (أ) طالما أن الصراع الدائر بينهما يدور أساسا عن طريق الخديعة. وإذا ما كانت الخديعة مصحوبة بالقوة فإن هيمنة الطرف (أ) ستكون أبدية ولكن هذه حالة عدد صغير من الرجال، أما بالنسبة للغالبية فإن الذي يستخدم الخديعة هو أقل كفاءة في استخدام القوة ويصبح هذا الاستخدام دائما أقل والعكس بالعكس، ومن ثم فإذا ما تراكم في الطرف (أ) أناس يعرفون جيداً استخدام الخديعة فإن النتيجة ستتمثل بتراكم أناس في الطرف (ب) أكثر كفاءة في استخدام القوة. واستمرار الحركة بهذه الطريقة يجعل التوازن غير ثابت طالما أن أفراد الطرف (أ) استخدموا الخديعة ولكن تنقصهم الشجاعة لاستعمال القوة بالإضافة إلى الأدوات الضرورية اللازمة لهذا الاستعمال في حين أن أفراد الطرف

(ب) يمتلكون الشجاعة والأدوات اللازمة لها ولكن يعوزهم استخدامها، وإذا ما استطاع أفراد الطرف (ب) العثور على رؤساء يمتلكون مثل هذا الفن، والتاريخ يعلمنا بأن هؤلاء يأتون عادة من بين المنشقين على أفراد الطرف (أ)، فسيمتلك الطرف (ب) كل ما يلزمه لضمان النصر وطرد أفراد الطرف (أ) من السلطة، أما باقي السكان ممن يكونون أفراد الطرف(ج) فسيتم استخدامهم بوصفهم الجمهور اللازم للقيام بالمناورة التي يقوم بها هذا المعسكر أو ذاك للانتصار على خصمه.

وأسهم في وضع الخطوط الأساسية لنظرية النخبة بصورة عامة ونظرية النخبة الحاكمة بصورة خاصة مفكر إيطالي آخر هو (كيتانو موسكا ١٨٥٨-١٩٤١م)، وإذ شاع الاعتقاد باحتمال أن يكون موسكا قد وضع النظرية قبل باريتو، فقد ثار خلاف حاد في إيطاليا حول ما إذا كان باريتو قد استفاد من موسكا في صياغته لنظريته دون أن يشير إليه. إلا أن نظرية النخبة والنخبة الحكومية لا تبدو متطابقة تماما عندهما لأنها تتخذ عند باريتو طابعاً سيكولوجيا مختلفا عن طابعها السياسي عند موسكا والقائم على افتراضه أن كل نخبة سياسية تتميز بصيغة للحكم تمثل تقريباً المعادل لما تدعوه بأيديولوجية الشرعية، وصيغة الحكم أو الطبيعة السياسية للنخبة هي الفكرة التي تبرر الأقلية الحاكمة حكمها بها وباسمها وتسعى بواسطتها إلى اقناع العدد الكبير بشرعية سلطتها. وفيما عدا ذلك يتفق موسكا وباريتو على أن تاريخ الإنسانية المتمدنة يهبط إلى مستوى الصراع بين ميل العناصر المهيمنة إلى احتكار السلطة السياسية وتحويلها إلى إرث خاص والميل نحو تفكيك القوى القديمة وانبثاق قوى جديدة، وأن هذا الصراع يُحدث حركة لا نهاية لها من الامتصاص الداخلي والامتصاص الخارجي بين الطبقات العليا وجزء من الطبقات الدنيا.

وعندما يعرض موسكا تصنيف أرسطو للحكومات إلى (ملكية وأرستقراطية وديمقراطية)، فإنه يلاحظ عدم إمكانية حكم عاهل واحد لملايين الرعايا دون مساعدة سلم من الموظفين أي دون طبقة قائدة، كما يلاحظ أيضا عدم إمكانية عمل الديمقراطية دون أن يكون نشاط جماهير السكان منسقاً ومضبوطاً من قبل أقلية

منظمة أي كذلك دون طبقة حاكمة، ثم يضيف مؤكـداً أن الطريقـة الجديـدة فـي دراسات العلوم السياسية تميل تماماً إلى تركيز انتباه المفكرين على تكوين وتنظـيم الطبقة القائدة. ويؤكد موسكا أن من بين الحقائق الثابتة والميول التي يمكن العثـور عليها في كل الهيئات السياسية تتميز إحداها بالوضوح بالنسبة لأقل العيون تـدقيقاً، وهذه الحقيقة هي أن في كل المجتمعات، من تلك الضعيفة التطور والتي لم تكد تبلغ فجر الحضارة إلى أكثر المجتمعات تقدماً وقوة، تنشأ طبقتان مـن النـاس: طبقـة حاكمة وطبقة محكومة، وأن الطبقة الحاكمة هي دائما أقل هـاتين الطبقتـين عـدداً وهي التي تقوم بكل الوظائف السياسية وتحتكر السلطة وتتمتع بفوائدها. أما الطبقـة الثانية، وهي الأكثر عدداً، فتكون منقادة ومراقبة من قبل الأولى بطريقة يقال أنهـا شرعية بصورة أو أخرى، كما يقال من وقت آخر أنها تعسفية عنيفة بشكل أو آخر، وتكون الأولى مجهزة، على الأقل في الظاهر، بوسائل الوجـود الماديـة والأدوات الأساسية اللازمة لضمان حيوية الهيئة السياسية الحاكمة. وهو يؤكد أيـضا وجـود حقيقة ثابتة وطبيعية تتلخص في أن الأقليات هي التي تحكـم الأكثريـات وليـست الأكثريات هي التي تحكم الأقليات الأمر الذي يفسره بما تتميز به هذه الأقليات مـن خصائص التنظيم والتماسك، فهيمنة أقلية منظمة تخضع لاندفاع واحد على أكثريـة غير منظمة ولا يحكمها مثل هذا الاندفاع الموحد والمشترك تمثل أمـراً لا يمكـن تحاشيه لأن قوة أية أقلية لا يمكن مقاومتها إذا اتجهت إلى فرد واحد في الأكثريـة يقف وحيداً أمام كلية الأقلية المنظمة، وفي الوقت نفسه تكون الأقلية منظمة لمجـرد كونها أقلية لأن مائة شخص يعملون بشكل موحد ومتناسق ويحركهم هدف مـشترك سوف ينتصرون على ألف رجل ليسوا متفقين ولا يعملون بشكل متناسق مما يُسهل التعامل معهم بشكل فردي. وبالإضافة إلى الميزة الكبيرة المترتبـة علـى تنظـيم الأقلية، فإن الأقليات الحاكمة تتكون عادة من أفراد ضمنوا لأنفسهم السمو ليتميـزوا عن جمهور المحكومين بنوعيات خاصة من شأنها أن تمنحهم نوعـاً مـن التفـوق المادي والذهني وحتى المعنوي. ويعلق موسكا أهمية كبيرة علـى هـذه الطريقـة الجديدة في الحكم والتي اعتبر أن أولى النتائج المترتبة عليها هي مفهـوم المعادلـة

السياسية الذي عُرِفَ منذ عام ١٨٨٤م، ويقصد بهذا المفهوم أن الطبقة الحاكمة في كل البلدان التي بلغت درجة حتى ولو متواضعة من الثقافة تبرر سلطتها من خلال تأسيسها على عقيدة أو عاطفة كان قد تم التسليم بها من قبل شعب معين وفي عصر معين، وتختلف تجليات هذه العقيدة أو العاطفة باختلاف الحالات فقد تكون إرادة الله أو إرادة الشعب أو الشعور بتكوين أمة متميزة أو شعب مختار أو الولاء التقليدي لعائلة مالكة أو الثقة بفرد مجهز حقيقة أو افتراضا بكفاءات استثنائية.

ويلفت موسكا انتباهنا أيضا إلى التجدد السريع والعام تقريباً للطبقة الحاكمة والذي يحصل عدة مرات في بعض العصور إثر هجوم الجماعات غير المتحضرة التي لم تمتلك بعد قاعدة جغرافية ثابتة، حيث تغزو هذه الجماعات البلدان المتحضرة ومجتمعاتها المستقرة وتستولي على مراكز الطبقة القائدة القديمة فيها، وغالبا ما يعزى الجزء الأساسي من نجاح هؤلاء الغزاة إلى افتقاد الطبقة القائدة القديمة للاتفاق وما تعانيه من الانحطاط وعدم الاكتراث بينما يعزى هذا النجاح في بعض الأحيان إلى تواطؤ رعاع البلد الذي تم احتلاله مع الغزاة المحتلين. ويضيف موسكا أن تجديدات سريعة وعنيفة في الطبقات القائدة حصلت في العصور الحديثة والمعاصرة بفعل القوى السياسية الجديدة التي انبعثت في بعض البلدان بفعل ضعف الطبقات القائدة القديمة فيها لتحل الثورات الداخلية محل الغزوات الخارجية كعامل مؤثر في تغير الطبقات الحاكمة، ويكفي أن نشير بهذا الخصوص إلى الثورة الفرنسية وثورة اليابان في الأعوام ١٨٥٣-١٨٦٨م، وإن كان موسكا يعتبر الثورة الروسية أخطر هذه الثورات. هكذا قامت نظرية النخبة لدى باريتو و موسكا على تنكرهما للجمهور الأمر قادهما بالنتيجة إلى التنكر أيضا لكل الأنظمة السياسية التي تضع نصب عينيها هدف التجاوب مع الجمهور. ففكرة الأقلية الحاكمة تناقض نظرية حكم الأكثرية أي الديمقراطية على حد تأكيد توم بوتومور الذي يعتبر الدعاة الأوائل لنظرية النخبة في إيطاليا معادين للديمقراطية دون أدنى شك وأن عداءهم هذا هو ما سيدفعهم لاحقا إلى الوقوف إلى جانب الفاشية وتأييدها في إيطاليا.

ثانياً: الليبرالية النخبوية التكنوبيروقراطية

لقد أشار توم بوتومور إلى استخدام مصطلح النخبة الآن للإشارة بشكل عام إلى فئات ذات وظائف تميزها بوضع رفيع في المجتمع، وهذه النخبة الوظيفية المتخصصة هي ما ندعوه بالنخبة التكنوبيروقراطية التي تنقسم بدورها إلى قسمين:

- القسم الأول يتميز بأنه يمارس وظيفة سياسية خالصة في إطار تنظيم سياسي محدد مما يسمح له بممارسة تأثير مباشر في الحياة السياسية عبر ممارسته لهذه الوظيفة، ولا يهم بعد ذلك أن يكون التنظيم السياسي الذي تمارس النخبة التكنوبيروقراطية السياسية وظيفتها فيه داخل الحكم أو خارجه أو أن يكون مؤيدا للحكم أو معارضا له. وتتألف هذه النخبة من قادة الأحزاب وممثلي المصالح أو الطبقات الاجتماعية الجديدة كقادة النقابات الذين ينقسمون بدورهم داخليا إلى فئات تدخل في درجات متفاوتة من التعاون والتنافس بينها، وسندعو هذا القسم من النخبة التكنوبيروقراطية بالنخبة السياسية البيروقراطية.

- القسم الثاني يتميز بأنه يمارس وظيفة فنية خالصة في إطار تنظيم سياسي محدد مما يسمح له بممارسة تأثير غير مباشر في الحياة السياسية عبر ممارسته لهذه الوظيفة، وسندعو هذا القسم من النخبة التكنوبيروقراطية بالنخبة الإدارية البيروقراطية ونختصرها في التكنوقراطية.

ويرى المفكر الألماني (ماكس ويبر ١٨٦٤-١٩٢٠م) أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أنواع تبعا لنوع الأساس أو المصدر الذي يستمد منه القائد أو القادة السلطة التي يمارسها يرتكز في ممارسته للقيادة، وهذه الأنواع هي:

١. السلطة التقليدية المستمدة من (سلطان الأمس الخالد) أي سلطان الأعراف المشحونة بقدسية تتأتى عن شرعية مغرقة في القدم أو عن عادة متجذرة في الإنسان وتقضي باحترام القائد أو القادة والقبول بسلطته والخضوع لإرادته السلطة التي يسميها ويبر السلطة التقليدية وتقوم عليها وبموجبها القيادة التقليدية التي كان سادة الأرض يمارسونها في الماضي.

٢. السلطة الكاريزمية (المُلهمة) المستمدة من الإلهام الفذ الذي يتمتع به القائد مما يدفع بالآخرين إلى إحاطته باهتمامهم وحبهم وإيمانهم والتعلق بالقضية التي يدافع عنها، ومن المفترض أن يتمتع القائد المُلهم بخصائص غير اعتيادية كالقوة الخارقة أو الشجاعة الفائقة أو الذكاء الخارق أو أية خصوصية أخرى من شأنها جعله إنساناً غير اعتيادي، وذلك هو حال الأنبياء والعسكريين المنتصرين بشكل باهر والرؤساء المنتخبين عن طريق الاستفتاء الشعبي ورؤساء أحزاب عامة الشعب وطبقاته الدنيا (الدهماء).

٣. السلطة القانونية (الشرعية) المستمدة من الاعتقاد الوضعي بشرعية المركز القانوني لصاحب هذه السلطة بدلالة قواعد القانونية والموضوعية والعقلانية كما هو حال السلطة التي يرتكز إليها (خادم الدولة) الحديثة.

ويلاحظ ماكس ويبر أن نموذج السلطة الكاريزمية المستمدة من خضوع الأفراد للإلهام الشخصي للقائد يقودنا إلى فكرة الموهبة التي تعني تعلق بعض الناس بإلهام نبي أو رئيس في زمن حرب أو دهماوي كبير في البرلمان وطاعتهم لهم بموجب إيمانهم بقدراتهم لا بموجب عُرف أو قانون وأن هذا الإيمان وتلك الطاعة يتجهان إليهم بشكل شخصي وفردي ومباشر، ولا يهم نوع أتباع هؤلاء القادة سواء كانوا من الموالين أو المناضلين لأنهم متساوون في طبيعة ارتباطهم هذا بقادتهم. ويورد ماكس ويبر نماذج تاريخية لمثل هؤلاء القادة الملهمين لينتهي إلى القول بأن هذا النموذج يتخذ في أيامنا شكل رئيس حزب برلماني نجده في الغرب حيث أرض الدولة الدستورية. وهو يتحدث عن مستويين للنخبة السياسية البيروقراطية هما القيادة العليا والقيادة العامة، فإذا كانت القيادة العليا تتمثل بالقائد فإن القيادة العامة تتمثل بالعناصر الفعالة التي تتمتع بسلطة مستنسخة عن صورة السلطة التي يتمتع بها القائد الذي تدين له هذه القيادة العامة بالطاعة من الناحية المبدئية. ويميز ويبر في نطاق القيادة العامة بين نوعين:

- قيادة عامة تمتلك الوسائل المادية اللازمة لتمويل الإدارة وتسييرها تملكاً شخصيا وذلك هو حال الوكلاء في المجتمع الإقطاعي الذين كانوا يمتلكون هذه الوسائل بشكل شخصي.
- قيادة عامة ونوع لا تمتلك الوسائل المادية اللازمة لتمويل الإدارة وتسييرها، وذلك هو حال الموظفين والمستخدمين والعمال المنقطعين الصلة بوسائل الإنتاج المادية في المشروع الرأسمالي.

ولم يظهر النوع الثاني من القيادة العامة هذا إلا مع تطور الدولة الحديثة التي اتجهت فيها إرادة الأمير القائد الممسك بالسلطة إلى الاستحواذ على كل أنواع السلطات الخاصة المستقلة التي كانت تشاركه الإمساك بالسلطة والتحكم بالوسائل المالية والقضائية والعسكرية لتمويلها وإدارتها وتسييرها وهو ما تم بالتزامن مع تطور المشروع الرأسمالي الذي راح يبتلع المنتجين المستقلين شيئاً فشيئاً. ويضعنا النوع الثاني من القيادة العامة أمام سياسيين محترفين يتميزون بأنهم يضعون أنفسهم في خدمة الأمير لكنهم لا يتمتعون بطموحات الأمير، فهم قد لا يتطلعون إلى أن يصبحوا رؤساء ولكن تدخلهم في الصراع السياسي يكون باسم الأمير الذي يعملون في خدمته ومن أجل مصلحته، وبذلك فإن الكسب المادي الذي تحصل عليه هذه النخبة السياسية المحترفة والمحتوى الأخلاقي لحياتها يرتبط أولا وأساسا بالدور الذي تقوم به في إدارة وتسيير المصالح السياسية للأمير الذي تعمل لديه وفي خدمته.

وللكشف عن واقع هؤلاء السياسيين المحترفين، يرى ماكس ويبر إمكانية تعاطي النشاط السياسي بأشكال مختلفة هي:

١. شكل عابر يمارسه من يتعاطى السياسة عند حدوث مناسبة كالتصويت في الانتخابات العامة.

٢. شكل ثانوي يمارسه من يتعاطى دور الشخص الموالي للحزب لكنه لا يمارس النشاط السياسي إلا عند الحاجة ودون أن يجعل من هذه الممارسة كل حياته لا من الناحية المادية ولا المعنوية ولا المهنية.

٣. شكل أساسي يمارسه من يتعاطى السياسة كمهنة لا يمارس أخرى سواها، ومن هؤلاء تتكون عادة هيئة المعاونين المكرسين لخدمة القائد بشكل كلي وعلى سبيل الحصر لتكون السياسة مهنتهم الأساسية.

ويؤدي تعاطي النشاط السياسي بشكل عابر إلى وجود (سياسي المناسبة)، أما تعاطي النشاط السياسي بشكل ثانوي فيؤدي إلى وجود (السياسيين الثانويين)، بينما يؤدي تعاطي النشاط السياسي بشكل أساسي إلى وجود (السياسيين المحترفين).

وقد أوضح ماكس ويبر الفرق بين هذا النمط من البيروقراطية السياسية والبيروقراطية الإدارية من خلال إشارته إلى الخصائص التي تميز الموظف العادي عن الرجل السياسي ضمن إطار البيروقراطية الإدارية. فالموظف العادي لا يقوم بالعمل السياسي طبقاً لميوله الخاصة لأنه ملزم بإدارة أعماله بطريقة لا توحي بالتحيز ومن ثم فإنه لا يفعل ما يفعله الرجل السياسي ولا يدخل معه في حلبة الكفاح، أما السياسي فيقوم بعمله السياسي طبقاً لميوله الخاصة مما يجعله ملزماً بإدارة أعماله بروح التحيز والصراع والانفعال التي تميز السياسي وبشكل خاص القائد السياسي الذي يخضع نشاطه لمبدأ المسؤولية الذي يبدو غريباً، وربما متعارضاً، مع مبدأ المسؤولية الخاصة المطبق على الموظف العادي. إن شرف الموظف العادي يتوافر عندما يقوم بتنفيذ الأوامر بشكل واع ينم عن الكفاءة والخبرة في ظل مسؤوليته أمام السلطة العليا، وهو يقوم بذلك على الرغم من رأيه الخاص فلا يملك إلا أن ينفذ أوامر تلك السلطة مهما كان رأيه فيها أو في أوامرها. أما شرف السياسي فيتمثل في المسؤولية الشخصية الخاصة به على سبيل الحصر بالنسبة لكل عمل يقوم به، وهي مسؤولية لا يمكن استنفادها أو إلقاؤها على عاتق الآخرين، وتبقى الرغبة في السلطة بالنسبة له وسيلة لا يمكن تحاشيها، فغريزة الاقتدار تبقى واحدة من خصائصه على الدوام، وبهذا الشكل يحدد ماكس ويبر واقع النخبة السياسية البيروقراطية وخصائصها.

أما المفكر الألماني (روبرتو ميشيلز ١٨٧٦-١٩٣٦م) فقد انطلق في فكره السياسي من الإيمان بنظرية تنقلات النخبة التي قال باريتو بها من قبل ووصفها

ميشيلز بأنها من أعظم نظريات فلسفة التاريخ في العصور الحديثة وإن كان قد عدلها بالشكل الذي يتفق مع آرائه الخاصة. فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن تنقلات النخبة لا تعني التبديل في النخب، فبدلاً من الاختفاء أو الهبوط إلى حالة البروليتاريا تكون الارستقراطيات القديمة مُرغمة على إشراك الطموحين الصاعدين من الدرجات الدنيا في السلطة معها. ولكن هذه الارستقراطيات تبقى في كل الأحوال صاحبة السلطة على الرغم من محاولتها لتمييع قوتها عن طريق منح المناصب لمن يأتون من خارج صفوفها. ويرى ميشيلز أن الطبقة الحاكمة لا تسقط إلى الحضيض حتى عندما تتدهور أحوالها، وإنما يتوقف سقوطها عند نقطة معينة تضطر عندها إلى التواري عن الأنظار لبعض الوقت لحين تحسن تلك الأحوال لتعود مجدداً إلى احتلال مركزها السابق. وبذلك كان ميشيلز شديد الثقة بمواهب الطبقات العليا وسيء الظن بالجماهير.

إلا إن هذه الآراء لم تشكل في الواقع أساس شهرة ميشيلز، وإنما تعود شهرته إلى تنظيره لما سمي بـ (قانون حكم القلة الأوليكارشية الحديدي) الذي قال إنه أحد القوانين الحديدية في التاريخ التي لم تستطع أن تنجو منه لا أكثر المجتمعات الحديثة تقدماً ولا أكثر الأحزاب تقدماً في هذه المجتمعات. لقد ذهب ميشيلز إلى الاعتقاد بأن تقوية التوجه المهني للأدوار السياسية المرتبطة بالتقسيم المضطرد للعمل الاجتماعي أمر من شأنه أن يؤدى إلى تنظيم أوليكارشي للأحزاب السياسية محاولا من خلال ذلك أن يبين الأوهام الكامنة في المقولات الاشتراكية ويلفت الانتباه إلى عدم إمكانية وجود حكم مباشر للجماهير. وقد أوضح ميشيلز أن ما يشكل واحداً من أصول الأحزاب الديمقراطية هو أن الرئيس خادم للجمهور، وأن تنظيم الحزب يقوم على المساواة المطلقة بين أعضائه، وأن كل وظائف التوجيه تقوم على قاعدة الانتخاب، وأن المنتمين للحزب يتمتعون تجاه قادتهم بسلطة لا حدود لها، فحركة العمال الزراعيين في ايطاليا مثلا لم يكن بوسع رئيسها في الأصل أن يكون منتخباً إلا بموجب أكثرية مكونة من أربعة أخماس الأصوات على الأقل، وفي حالة التفاوض مع أرباب العمل كان ينبغي له الحصول على تفويض

حتى قبل افتتاح المفاوضات. وبالنسبة للحركات النقابية في انكلترا، كان مفوضو الاتحادات العمالية في الأصل يعينون بالدور من قبل المنتمين إلى هذه الاتحادات وحتى كانوا يعينون بالقرعة، أما في يومنا الحاضر فإن مثل هذه الطرق أصبحت غير ممكنة كما أكد ميشيلز. إن مهمة المفوض باتت تقتضي نوعا من القابلية الفردية وموهبة خطابية وعددا من المعارف الموضوعية، ويتم الإلحاح على ضرورة تشكيل طبقة من السياسيين المحترفين من تقنيي السياسة المجربين المشهود لهم بالكفاءة. وستكون المنظمات العمالية في المستقبل القريب مجبرة بدورها على التنازل عن طابعها البروليتاري لتمنح تفضيلها إلى الأفراد المجهزين بتعليم عال، اقتصادي، قانوني، تقني، تجاري. ويعتقد ميشيلز إن كل الأحزاب الاشتراكية تهتم بتكوين موظفيها كما تدل على ذلك المعاهد التعليمية التي تقوم الأحزاب الاشتراكية بإنشائها، فكل هذه المعاهد التعليمية مكرسة لتقديم موظفين إلى الحزب وإلى المنظمات العمالية، وهي تساهم، أولا وقبل كل شيء، بخلق نخبة عمالية بشكل مصطنع لخلق طائفة حقيقية من المتلاعبين بالأحداث والمتطلعين إلى قيادة القطعان البروليتارية. وبهذا الشكل، وبدون قصد، يتم أكثر فأكثر توسيع الهوة التي تفصل بين القادة والجمهور التخصصي التقني الذي يمثل النتيجة التي لا يمكن تحاشيها بالنسبة لكل تنظيم يتسم بشكل أو آخر بسعة تجعل من الضروري وجود ما يسمى بتوجيه الأعمال. ويترتب على هذا أن سلطة القرار التي تعتبر واحدة من الاختصاصات الخاصة بالتوجيه، سوف تكون مسحوبة تقريباً من الجماهير ومركزة فقط في أيدي الرؤساء الذين لم يكونوا يمثلون في بادئ الأمر إلا هيئات تنفيذية بالنسبة للإرادة الجماعية لكنهم لن يتأخروا في الاستقلال عن الجماهير والابتعاد عن رقابتها، ومن ثم فإن من يتحدث عن تنظيم لابد وأن يتحدث في الوقت نفسه عن اتجاه نحو الأوليكارشية. وعليه فإن وجود التنظيم ينطوي في رأي ميشيلز على وجود نوع من القدرية المفروضة يقلب الاستعدادات المساواتية الطبية في الأصل بتقسيمه للحزب بشكل لا يمكن تحاشيه إلى أقلية قائدة مفصولة عن الأكثرية المنقادة دون أن تكون هنالك حاجة إلى تغيير الواقع أو حتى أن يكون ذلك التغيير مرغوبا

لأن رقابة الجمهور تهبط إلى حد أدنى ضعيف الدلالة والتأثير. إن حكم البيروقراطية سيحل محل الحكم الديمقراطي، ومبدأ تقسيم العمل سيفرض نفسه أكثر فأكثر، والقواعد الثانوية تنقسم على نفسها وتعيد انقسامها، وتتشكل بيروقراطية محددة بشكل صارم وقائمة على أساس من سلم تراتبي تدرجي. إن الأمر يتعلق في نظر ميشيلز بقانون سوسيولوجي يبدو إنكاره وهما لا يستطيع حتى أن يصبح خداعاً. فقد كان الرؤساء موجودون في كل العصور وشتى مراحل التطور وجميع فروع النشاط الإنساني، صحيح أن بعض المناضلين، وخصوصاً بين الماركسيين المتشددين في الحزب الاشتراكي الألماني، يتوخون إقناعنا في الوقت الحاضر بأن الاشتراكية لا تمتلك رؤساء وإنما تمتلك بالأحرى مُستخدمين لأن الحزب يتميز بأنه ديمقراطي ووجود الرؤساء غير ممكن مع وجود الديمقراطية، ولكن مثل هذا التأكيد المناقض للحقيقة يخفي عن الجماهير خطراً يتهدد الديمقراطية ولا يستطيع الصمود أمام قوة القانون السوسيولوجي ودوره في تقوية سلطة الرؤساء وترسيخها وتوسيعها، هذا في الوقت نفسه، وسيكشف تأييد ميشيلز للفاشية في ايطاليا ووقوفه إلى جانبها قوة ايمانه بهذه الأفكار وحرصه على تجسيدها.

وقدم الاقتصادي النمساوي (جوزيف شومبيتر ١٨٨٣-١٩٥٠م) أفكارا يمكن إدراجها في إطار أفكار النخبوية البيروقراطية حيث يتحدث في كتابه (الاستعمار والطبقات الاجتماعية) عن التغييرات التي تتعرض لها الطبقات الاجتماعية متسائلا عن أسباب وكيفية عبور الطبقات لموقعها النسبي. وهو يميز في هذا الشأن بين التغيير بفعل عملية عضوية والتغيير بفعل أحداث تاريخية يبدو أهمها في رأيه الأحداث التي تؤدي إلى خضوع وحدة اجتماعية لوحدة اجتماعية أخرى مشيرا إلى أن ما هو مهم هنا هو حقيقة ظهور طبقات عليا أو حاكمة وبشكل خاص طبقة حاكمة من الممكن تلمسها حتى بالملاحظة العابرة. ثم يتحدث شومبيتر عن التغيير الذي طرأ على الطبقات بفعل وجود سلطة الدولة والخضوع الذي تدين به غالبية الناس تجاه من هو أعلى دون أن يستبعد كون هذا الأعلى طبقة مستشهدا بهذا الصدد بواقع النظام الإقطاعي. وقد رأى جان كلود باسرون أن شومبيتر بملاحظته

لهذا النمط من التغيير كان قد تلمس أساس سلطة الدولة في الهيمنة الطبقية دون استبعاد إمكانية تطور جهاز الدولة بما يؤدي في حدود معينة إلى الاستقلالية النسبية للبيروقراطية كقوة اجتماعية. فوجود الدولة يشترط ويقتضي وجود هيئة مميزة من السياسيين، وعندما تسمح الدولة بمراقبة أدوات السيطرة السياسية تصبح هذه الأدوات رهان الصراع الذي ينخرط فيه السياسيون للسيطرة على السلطة السياسية وممارستها، ويتضمن ظهور هذه الهيئة من ممتهني السياسة ظهور ميدان متميز ومتمايز من العلاقات التنافسية من أجل السيطرة على السلطة السياسية وممارستها. وقد أقام شومبيتر مقارنة بين هذا المشروع السياسي والمشروع الاقتصادي قوامها أن المبادئ والمذاهب والمناهج السياسية ما هي إلا العلامات التي تسمح للمشروع السياسي بتكوين الزبائن واستقطابهم ليضمن له موقعاً مهيمناً في الصراع التنافسي من أجل السلطة السياسية واعتبر أن وضوح مفهوم التنافس من أجل الإدارة السياسية شرط لازم لوضوح نظريته.

ويرى رايت ميلز أن نخبة السلطة تتكون ممن يكونون في مراكز صنع القرارات ذات النتائج المهمة وتُمكّنهُم مراكزهم هذه من الترفع أو التفوق على الأوساط الاعتيادية أو الرجال والنساء العاديين، ولا يهم أن كانت هذه النخبة تصنع تلك القرارات فعلا أو لا تصنعها، إنما المهم هو حقيقة أن أفرادها يشغلون هذه المراكز المحورية، وقدرتهم على صنع القرارات أو المشاركة في صنعها هي بحد ذاتها فعل يقترن بنتيجة قد تفوق في أهميتها القرارات التي يصنعونها أو يتخذونها. ولكن نخبة السلطة هذه لا تشكل طبقة اجتماعية وإنما تشكل مجموعة مراكز، وبهذا المعنى فإن نخبة السلطة في الولايات المتحدة تتضمن ثلاث مؤسسات سياسية تضم كلا من:

١. الجيش الذي يصفه ميشيلز بأنه دولة داخل الدولة لأنه وبموجب طلباته التي ينقلها إلى ميدان الصناعة ودوره في البحث النووي والتطوير التقني يصبح أكثر فأكثر استقلالا وأقدر على صنع سياسة خاصة به وتنفيذها.

٢. المؤسسة الصناعية التي تضم قادة المشاريع الصناعية الضخمة التي تشكل إمبراطورية دولية حقيقية يحاول قادتها التفكير بأن مصالح الأمة تختلط بمصالح شركاتهم العملاقة الأمر الذي يعكسه ويعبر عنه التصريح الشهير الذي أطلقه شارلس أروين ويلس الرئيس السابق والمدير العام لشركة (جنرال موتورز) وقال فيه أن ما هو جيد لشركة جنرال موتورز جيد للولايات المتحدة.

٣. المؤسسة السياسية التي تضم الشريحة العليا من المسئولين السياسيين في الإدارة الأمريكية: الرئيس، المعاونون، أعضاء الإدارة، وقادة الكونغرس.

وما يكون حقيقة السلطة في نظر رايت ميلز هو وحدة هذه المؤسسات الثلاثة بفعل الروابط القائمة بين أعضائها نتيجة ما ينشأ بينهم من العلاقات الشخصية ليتم الانتقال بكل سهولة من مؤسسة إلى أخرى سواء في الولايات المتحدة أو خارجها، فعامة السفراء الأمريكان مثلا بعيدون تماما عن المهنة الدبلوماسية لأنهم في الغالب صناعيون كبار اشتروا مناصبهم عن طريق مساهمتهم المالية في الحملة الانتخابية الرئاسية)، كما يأتي الكثير من سكرتيري الدولة (الوزراء) من أوساط صناعية في الأصل. وهكذا يلاحظ ميلز أن هناك أقلية تملك السلطة في الوقت الذي يكون فيه الجمهور مستبعداً عنها ليجد الناس العاديين أنفسهم مدفوعين عن طريق قوى لا يستطيعون لا فهمها ولا التحكم بها. وفي الأحوال التي تتركز فيها وتمتزج السلطة بوسائل الإعلام يمتلك بعض الأفراد القدرة على أن يشغلوا في المجتمع الأمريكي مراكز يستطيعون منها النظر من الأعلى إلى العالم اليومي للرجال والنساء العاديين وإن يقلبوا هذا العالم عن طريق قراراتهم.

إن النخبة بالمعنى الذي حدده مفكرو النخبة السابقين تتخذ أنواعا تتعدد وتتنوع بتعدد وتنوع نشاطات المجتمع. وأحد هذه الأنواع هو النخبة التكنوبيروقراطية التي تُمسك بالأسرار والأدوات التقنية القوية والاختصاصات الفريدة وتستحوذ بفضل ذلك على سلطة صناعة واتخاذ القرارات سواء من الناحية

الفعلية أو القانونية. وتتميز هذه النخبة عن التقنيين الذين يملكون نوعاً من الاختصاصات التقنية ولكنهم يتبعون في الغالب للتكنوبيروقراطيين كما هو الحال مع المهندسين والمستخدمين في الهيئات الخاصة بالتخطيط والعسكريين الذين يتلقون الأوامر. ولم تلفت النخبة التكنوبيروقراطية الانتباه قبل عام ١٩٤١م تاريخ نشر كتاب جيمس برنهام (ثورة المديرين) والذي ذهب فيه إلى القول بانبثاق طبقة خاصة هي طبقة المديرين كوجه من أوجه تطور النظام الرأسمالي في البلدان المتقدمة، حيث يأخذ المديرون على عاتقهم مهمة تنظيم وتنسيق الإنتاج في المؤسسات الرأسمالية. وقد أكد برنهام أن المديرين يمارسون رقابتهم على وسائل الإنتاج ويحوزون قصب السبق في عملية توزيع الإنتاج ليس فقط بشكل مباشر من خلال التمتع بحقوق الملكية بوصفها لصيقة بهم بشكل فردي وإنما بشكل غير مباشر أيضا من خلال الرقابة التي يتمتعون بها بشكل واضح على الدولة التي تمارس الرقابة على وسائل الإنتاج لتصبح الدولة (ملكا) للمديرين في مثل هذه الحالة مما يكفي بحد ذاته لجعلهم في مركز الطبقة الحاكمة، وتكون الرقابة التي يمارسها المديرون على الدولة مضمونة عادة عن طريق مؤسسات سياسية مناسبة بما يشبه ضمان هيمنة البرجوازية في ظل الرأسمالية عن طريق المؤسسات البرجوازية. ويرى برنهام أن طبقة المديرين هذه لا تتكون على المستوى السياسي فحسب لأن اندماج الاقتصاد والسياسة في مجتمع المديرين يتسبب في اندماج ميدان الإنتاج الاقتصادي بالمهام السياسية للدولة مما يدفع المديرين حتما للاستعانة بالبيروقراطيين السياسيين. وعلى الرغم من ممارسة هاتين الجماعتين لوظائف متباينة فإنهما تشكلان معا طبقة واحدة هي (الطبقة القائدة)، ويصر برنهام على أن المديرين الاقتصاديين، وليس المديرين السياسيين، هم الذين يكونون على رأس هذه الطبقة، وأن بيروقراطيي اليوم والغد ربما يتصورون أنهم يتصرفون بشكل مستقل، ولكن مشاريعهم تقتضي مصادر واسعة لا يمكن ضمانها لهم إلا بتعاونهم مع المديرين الذين يقودون الإنتاج فعليا.

لقد كان لآراء برنهام هذه تأثير واسع في الكثير من الاقتصاديين الأمريكيين، وامتد هذا التأثير إلى أوربا أيضا ليخضع له في فرنسا لوسيان لورا الذي تطلع إلى إثبات عدم أهلية (البيان الشيوعي) الذي كتبه كارل ماركس وفردريك أنجلز عام ١٨٤٨م للاستجابة لواقع الرأسمالية في القرن العشرين بفعل الاختلاف بين رأسمالية هذا القرن ورأسمالية القرن الذي ظهر فيه (البيان الشيوعي). فقد لاحظ لورا إن النظام الاقتصادي-الاجتماعي في القرن العشرين يتحدد بمقتضى نماذج عمله ونظام الملكية والعمل فيه وهيكل طبقاته الاجتماعية والتي اعتبرها العناصر التي ينبغي المقارنة بينها في رأسمالية القرن العشرين ورأسمالية عصر (البيان). فمن زاوية العمل حلت الرأسمالية المنظمة محل الرأسمالية غير المنظمة فتوارت المنافسة بين العديد من المشاريع الصغيرة لتحل محلها، لاسيما في الفروع الحيوية، المنافسة بين عدد صغير من المشاريع الكبيرة التي كثيراً ما تنتهي إلى التفاهم بينها بعقد نوع من التحالفات التي تتخذ شكل الكارتلات والترستات، في الوقت نفسه الذي تكون فيه المنافسة عائقا على مستوى السوق الخارجية، ولا تسير إحداهما دون الأخرى لأن الاحتكار على مستوى السوق الوطنية غير ممكن إلا في ظل حماية جمركية قوية ضد المنافسة الخارجية. ولكن، بكل الأحوال، من يقول بالحماية يقول بتدخل الدولة، فالحواجز الجمركية لا يمكن أن تقوم إلا بفضل التشريع، وبهذا الشكل كان قد ظهر منذ نهاية القرن السابق نوع من التطور الذي يقود باتجاه التداخل بين الدولة والاقتصاد. وبعد أن يستعرض لورا الأبعاد الاقتصادية المختلفة لتدخل الدولة يحاول أن يبين تأثير ذلك على نظام الملكية، وأول ما يلاحظه هو تطور الملكية باتجاه إغفال شخص المالك والذي يقول عنه أنه أمر يبدو معروفاً إلى درجة أنه لا يستحق التوقف عنده طويلاً. ففي الفروع الأكثر حيوية من الاقتصاد حل نظام الشركة المساهمة محل نظام المشروع الفردي، وفي ظل رأسمالية القرن العشرين تراجع الوجهان اللذان كانا يمثلان الرأسمالية عام ١٨٤٨م إلى الخلف، ولم يعد لصاحب المشروع (المالك) وجود إلا في القطاعات الثانوية من الحياة الاقتصادية، أما القطاعات الحيوية لاسيما الصناعات الأساسية فقد

ترك صاحب المشروع وظيفته كمالك لجمهور المالكين المساهمين كما ترك وظيفته كمدير للعمليات الاقتصادية إلى مديرين مأجورين. وهو يلاحظ أيضا التغيير الذي أحدثه تطور الرأسمالية في القرن العشرين بالنسبة للطبقات الاجتماعية، حيث ظهر ما يدعوه (البروليتاريا الجديدة) التي تضم، في رأيه، جيشاً من المستخدمين والتقنيين والكوادر مؤكدا بوجه خاص على المديرين الأكثر مسؤولية وكفاءة ليعود فيشير إلى أننا إذا كنا نقصد بالبروليتاريا مجموع الطبقة الأجيرة، فإن هذه الطبقة تتضمن في الوقت الحاضر عناصر حاسمة تتولى إدارة العملية الاقتصادية.

ويعود لورا لاحقا ليؤكد في كتابه الآخر (القضايا الحالية للاشتراكية) على الأفكار التي أوردها من قبل مضيفاً إليها أن السمة المميزة للرأسمالية المعاصرة تتمثل في تشتت السلطة، محاولا تفسير ذلك بأن السلطة في المجتمعات الكليانية/الشمولية تبقى كاملة ومركزة في حين أن المجتمعات الرأسمالية المتطورة، كما هو الحال بالنسبة للبلدان الغربية، تشهد انفصالا بين الملكية والسلطة أو بين القدرة والقيادة لتتلمس في ذلك عناصر التقارب بينه وبين برنهام والمتمثلة في:

١. إن مالكي الشركات المساهمة لا يمارسون أية سلطة لأن المديرين هم الذين يمسكون بالقدرة، ولكن افتقار هؤلاء المديرين للملكية يجعلهم غير مشاركين في القيادة التي تبقى متسمة بطابعها التقني مما يترتب عليه تضاعف في السلطة: فمن جهة قيادة فعلية للعملية الاقتصادية التي يبدو من اللازم تفويضها ومن جهة أخرى قدرة مالية.

٢. إن المشاريع الخاصة (غير الشركات المساهمة) تشهد هي الأخرى تضاعفا في السلطة ولكنه ذو طبيعة أخرى، حيث تعود القيادة هنا إلى صاحب العمل ولكن القدرة المالية تكون بيد المصارف.

٣. إن قطاع الخدمات العامة يشهد هو أيضل تضاعفا في السلطة، حيث تعود القيادة هنا إلى موظفين أي إلى تقنيين ثابتين أو دائمين، في حين تعود القدرة المالية إلى الوزير الذي يتميز بأنه مؤقت أو عابر سبيل.

وهكذا سيتم التوصل إلى المعادلة التالية:

السلطة = قيادة تقنية + قدرة مالية أو سياسية.

وبما أن السلطة تجد نفسها منفصلة كذلك عن الملكية، فإن تضاعف هذه السلطة يؤدي إلى نزاعات قد تكون أحياناً عابرة، وبالمجموع الكلي فإن الطبقة الرأسمالية تتفكك مما من شأنه منح الصراع الطبقي التقليدي مظهراً جديداً تماماً. إن صاحب العمل الذي كان يجمع في يده وظائف المالك والرئيس في العصر الليبرالي لم يعد له وجود الآن، حيث توقف أصحاب العمل في ظل الرأسمالية المتطورة عن أن يكونوا رأسماليين مثلما توقف الرأسماليون عن أن يكونوا أصحاب عمل. إن المالكين لم يعودوا يختصون بما يسمى فائض القيمة إلا قليلاً، والماسكون بالقدرة يحصلون على حصة الأسد على الرغم من أنهم مجردون من الملكية، إن دخلهم يبدو بوصفه دخل قدرة وليس دخل ملكية.

وشاعت بعد الحرب العالمية الثانية مقولة أخرى تؤكد على دور التكنوبيروقراطيين وتقوم على الربط بين التطور الاقتصادي الذي يُنتج بنية اجتماعية جديدة وبعض الوظائف المتميزة كالرقابة والقدرة الاقتصادية وشخوص رأسمالية الدولة من جهة وتنامي دور التكنوبيروقراطيين من جهة أخرى. فقد ذهب عالم الاجتماع الأمريكي ليونارد ريسمن في دراسته المتعلقة بالطبقات الاجتماعية في الولايات المتحدة إلى الاعتقاد بأن المعيار التكويني بالنسبة للطبقة يتمثل بالرقابة والسلطة الاقتصادية، وأكد أنه يقصد بذلك الدرجة النسبية للقدرة الاقتصادية التي يمسك بها فرد معين بفعل موقعه في النظام الاقتصادي، وبهذا المعنى فإن السلطة تشتمل على الكفاءة الحقيقية والمحتملة التي يتمتع بها موقع اقتصادي ما للتأثير في سلوك أولئك الذين يشغلون مواقع أخرى هذا فضلا عن المصالح والأهداف الاقتصادية المميزة لكل موقع من هذه المواقع، وطبقاً لهذا الفهم تتمايز كل المواقع الاقتصادية عن بعضها بدلالة درجة السلطة التي تمارسها: منتج، مستهلك، بائع، عضو مهنة، نقابي...الخ. ويؤكد ريسمن أن السلطة تتأتى عن الموقع المؤسسي بدلاً من الخاصية العابرة لأفراد معينين، ثم يشير إلى أن إدارة مشروع اقتصادي كبير مثلا تتمتع بنوع من السلطة الكامنة في موقع. وبعد تقويمه للمعطيات التي تقدر

بموجبها السلطة، يعود فيؤكد أن العنصر المركزي في التراتب الاجتماعي في إطار البعد الاقتصادي هو توزيع الرقابة الاقتصادية والسلطة الاقتصادية بسبب الموقع الذي تحتلانه داخل المؤسسات الاقتصادية. ثم يشير إلى بعض الدراسات المتعلقة بمدراء المشروعات الاقتصادية الكبرى وتؤكد على التماهي بين هؤلاء وبين الطبقة السلطوية معتبرا أن هذه الدراسات تقدم معطيات صعبة حول موقع الرقابة في الاقتصاد. ويرى ريسمن ارتباط مسألة التركز الاقتصادي بالرقابة والمديرين لأن حصول تركز شديد يجعل سلطة واسعة تنبعث داخل موقع الرقابة، ليخلص مما تقدم إلى أن بطل الأعمال ورجل السلطة لم يعودا كما كانا من قبل، فبدلا من صاحب المشروع الذي وجد في الماضي حل في الوقت الحاضر المدير العظيم، وهذا التغيير يرتبط بتغيير أيديولوجي أيد البطل الجديد وسانده في ارتقائه الذي أتاح له الفرصة لإحداث تغيير كبير في الأهداف الاقتصادية للأعمال الكبيرة التي شهدت الانتقال من هدف الربح المادي الخالص إلى الشعور بأن العلاقات العامة تشكل جانباً مهما من هذا الهدف نفسه.

لقد تطورت هذه الأفكار على يد الاقتصادي الأمريكي كلبرايت لاسيما في كتابه (الدولة الصناعية الحديثة)، حيث قادته دراسته لإدارة عشرات المشاريع الاقتصادية العملاقة التي تشكل أعمدة الإمبراطورية الاقتصادية الأمريكية إلى اكتشاف أن هذه المشاريع لم تعد تدار من قبل القادة الصناعيين ولا النقابات ولا حتى المساهمين بما فيهم أولئك الذين يتمتعون بأكثرية الأسهم. إن السلطة في هذه المشاريع باتت في يد ما يدعى (البنية التكنوقراطية) أي مجموع العاملين من ذوي الكفاءة التقنية العالية (الكوادر العليا) والتقنيين بالمعنى الدقيق للكلمة والذين يستخدمونها من أجل غاياتهم الخاصة. لا شك أنهم يضمنون حداً أدنى من الكسب لإشباع رغبات أصحاب الأسهم والحفاظ على استقلالهم، ولكن إستراتيجيتهم ابتداء من ذلك لا تستهدف زيادة المكاسب التي تذهب إلى جيوب أصحاب الأسهم وإنما تستهدف ضمان نمو المشروع وتطوره لما يترتب على ذلك من ضمان زيادة مرتبات التكنوقراطيين ومسؤولياتهم. وضمان نمو المشروع لن يتحدد كما كان

يحصل في الماضي بالاستجابة بشكل هادئ لمطالب السوق والخضوع لسيادة المستهلك الذي كان يتحكم بهذه السوق في السابق عن طريق تفضيله لهذا الناتج أو تلك الخدمة ليكون له بذلك الحكم الأعلى في ميدان الحاجات مما يجعل النظام الاقتصادي عاجزا عن إنتاج منتجات لا ترتبط بحاجات المستهلك لأن الطلب كان يحكم العرض. أما في الوقت الحاضر فقد قلبت (البنية التكنوقراطية) هذه العملية الليبرالية بوضعها للمستهلك في وضع يكون معه مُلزما بقبول منتجاتها وأثمانها ليُصبح من السهل التلاعب بالطلب عن طريق الدعاية التي من شأنها إخضاع سلوك المستهلك لنمط معين، إن الإنتاج يعطي الانطباع أكثر فأكثر على أنه لم يتم إدراكه بوصفه استجابة لحاجة جمهور بل على إنه يتحقق على الرغم من معارضة هذا الجمهور. إن الاقتصاد الحديث كما يرى كلبرايت ينتهي بالنتيجة إلى إشباع حاجات كان قد تم خلق القسم الغالب منها مقدماً من قبل البنية التكنوقراطية، إلا أنه ليس من الصعب نقل مسؤولية ذلك إلى إدارة الدولة خصوصا عندما يدرك المرء بأنه يوجد منذ وقت طويل خبراء أو تكنوقراطيون يتجمعون حول الهيئة التنفيذية ويشتركون في العمليات المتعلقة باتخاذ القرارات بناء على كفاءتهم. والذي نخلص إليه مما تقدم هو أن الليبرالية النخبوية قد تمسكت بعدم تكافؤ الخصائص الفردية لتجعل من التنافس بين الأفراد أمراً طبيعياً لتبقى بذلك منسجمة كل الانسجام مع المقومات الأساسية لليبرالية.

الباب الثاني

الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر

الفصل الأول

الماركسية الغربية الجديدة

إذا كان الفكر السياسي الثوري المعاصر قد استطاع المحافظة على نوع من الوحدة النسبية الناتج عن وحدة منطلقاته الأساسية القائمة على رفض الواقع المُعاش والرغبة في استبداله بشكل كامل وجذري بواقع جديد، فإن هذا الفكر لم يتخذ لنفسه لونا واحدا ولا تجسد بشكل متماثل في جميع أنحاء العالم. فالفكر السياسي الثوري المعاصر الذي يرفض الواقع القائم ولا يقبل بإصلاحه جزئيا ويتطلع إلى استبداله بواقع آخر أكثر تقدما وازدهارا لم يعرف بمضمونه هذا لونا ولا تجسيدا واحدا وإنما اتخذ ألوانا عديدة وتجسد في أشكال مختلفة كان في مقدمتها الفكر الماركسي خاصة والفكر اليساري عامة، وسنحاول في هذا الباب الإلمام قدر الإمكان بما هو أساسي من هذه الألوان والتجسيدات الفكرية السياسية الثورية البارزة المتعددة والمختلفة. ويجد التركيز على الفكر الماركسي هنا تفسيره فيما ذهب إليه جان توشارد وجماعته من أن أي فكر سياسي لم يحظ بذلك القدر من الانتشار الذي حظي به الفكر الماركسي منذ بداية القرن العشرين، وهو انتشار لم يشمل البلدان التي كانت اشتراكية حتى عهد قريب فحسب، وإنما شمل كذلك البلدان الأكثر عداءا لهذا الفكر، ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت العداء الصارخ لفيلسوف مثل مرلو بونتي للفكر الماركسي لاسيما في كتابه (مغامرات الديالكتيك) مجرد (حلم فيلسوف) على حد تعبير توشارد وجماعته. ويعزى الانتشار الواسع الذي شهده الفكر الماركسي إلى الشروط المعيشية السيئة الناجمة عن الحرب العالمية الأولى، كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة، وإدراك قطاعات واسعة من الناس، لاسيما أولئك الذين يتحدرون من طبقات شعبية، للترابط الوثيق بين الحرب والشروط المعيشية السيئة، بل وإدراكها أيضا أن الحرب التي تسببت في وجود مثل هذه الشروط هي النتيجة الملازمة للنظام الرأسمالي الأمر الذي روج له، بوجه خاص، لينين في كتاباته العديدة مما يجعل الشروط المعيشية السيئة مرتبطة في الأساس بالنظام الرأسمالي نفسه الذي يحمل جرثومة الحرب في أعماقه. وهذه العلاقة السببية التي نشأت في أذهان قطاعات الواسعة من الشعوب الغربية هي التي أقنعتها أولا بعجز النظام الرأسمالي عن تحقيق الرخاء العام ثم دفعتها لاحقا إلى تقبل الماركسية بسهولة

باعتبارها تحمل في طياتها النظام الاشتراكي كبديل للنظـام الرأسـمالي. فكـان أن حظي الفكر الماركسي بالتطبيق في الاتحاد السوفيتي في أعقاب الحـرب العالميـة الأولى لتنتشر بعد الحرب العالمية الثانية نماذجه التطبيقية المتنوعة في بلدان أخرى داخل أوربا وخارجها، وكان لهذا التطبيق الواسع والمتنوع أثره فـي ولادة نمـاذج جديدة من الفكر الماركسي التي أضيفت إليها نماذج فكرية ماركسية أخرى جديـدة أنتجها إدراك بعض البلدان لخصوصياتها القومية، لاسيما البلدان الآسيوية، وهذا ما سنحاول أن نبينه في هذا الفصل.

المبحث الأول

الماركسية السوفيتية الجديدة

يمثل الفكر الماركسي السوفيتي الصيغة التأسيسية الأولى التي اتخذها الفكر الماركسي التقليدي نظريا وتطبيقيا عند (فلاديمير التش لينين ١٨٧٠-١٩٢٤م) في ضوء خصوصية مجتمعه وعصره. فقد خضع لينين في المراحل الأولى من حياته الثقافية لتأثير ماركس، ولكن ذلك التأثير لم يكن مطلقا حيث خالطه أيضا تأثير ما يعرف بالماركسية الأرثوذكسية المتمثلة في ماركسية كاوتسكي النمساوي وبليخانوف الروسي، ونتيجة للاعتبارات العملية سيختفي لاحقا تأثير هذين المفكرين في لينين الذي هاجمهما مؤسسا معالم فكره الماركسي الخاص. ويتميز فكر لينين بتعدد جوانبه، حيث تمثل كتبه (تطور الرأسمالية في روسيا) الذي وضعه عام ١٨٩٧م و(الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية) الذي وضعه عام ١٩١٦ إسهامات اقتصادية مهمة حتى أن الثاني منهما قد تم اعتباره بمثابة فصل جديد في كتاب ماركس المشهور (رأس المال). كما كتب لينين في الفلسفة ويُعد كتابه (المادية والتجريبية النقدية) الذي وضعه عام ١٩٠٧م إسهاما فلسفيا بارزا أقام فيه الدليل على أن اكتشافات الفيزياء المعاصرة لا توجب التخلي عن الفلسفة المادية وإنما توجب بالأحرى خلق شكل جديد من هذه الفلسفة. ووضع كتابه (الدفاتر الفلسفية) أليد على معالم الديالكتيك لدى هيجل، بينما كان كتابه (حول أهمية المادية الكفاحية) الذي وضعه عام ١٩٢٢م تعميقا لمعرفته في هذا الميدان بقدر ما دعا فيه إلى دمج (المادية العفوية) للعلماء والمادية ما قبل الماركسية في سياق تصور ديالتيكي موحد، دون أن ننسى هنا أن لينين كان رجل سياسة عملية أولا وقبل كل شيء مما يجعل إسهامه في ميدان السياسة العملية هو الأكثر سعة وهو ما سنحاول متابعة بعض جوانبه في هذه الدراسة. فبقدر ما عني لينين بتحليل الشروط الموضوعية للتطور التاريخي في بلاده من خلال كتاباته الاقتصادية، فقد عني أيضا بخلق أداة العمل السياسي التي تفتح المجال أمام التدخل الإنساني الفعال في مجرى ذلك

التطور التاريخي؟!الأمر الذي يمكن أن يفسر الجهد الذي بذله من أجل بناء حـزب سياسي يجعل منه هذه الأداة. لقد كتب لينين قائلا إن لماركسي واثق ومتأكـد مـن استحالة قيام الثورة دون وضع ثوري. ولكن ليس بالضرورة أن يفضي كل وضـع ثوري إلى قيام الثورة التي لا تنبثق عن كل وضع ثوري وإنما تنبثق فقـط عنـدما يضاف إلى كل التغييرات الموضوعية تغيير ذاتي تجسده قدرة الطبقة الثورية علـى قيادة أعمال ثورية جماهيرية حازمة بما يكفي لتحطيم النظام القديم الذي لن يـسقط أبدا، حتى في عصر الأزمات، ما لم يكن هناك من يعمل على إسقاطه، والحزب في نظر لينين هو الذي يوفر هذا التغيير الذاتي وهو الذي يقوم بالعمل اللازم لإسـقاط النظام القديم.

لقد وضع لينين كتابه (ما العمل؟) عام ١٩٠٢م ليحدد فيه خصائص الحزب وأهدافه ويؤكد عدم وجود رابطة ميكانيكية بين النضال الطبقـي للعمـال والـوعي الاشتراكي. فالوعي الاشتراكي لا يمكن أن ينبثق إلا عن معرفـة علميـة عميقـة، وحيث إن الطبقة العاملة/البروليتاريا لا تمتلك مثل هذه المعرفة، فلابـد أن يأتيهـا الوعي الاشتراكي من خارجها والحزب هو الذي يقوم بهذه المهمة، وسيكون مفهوم لينين للحزب في كتابه (ما العمل؟) مجرد مرحلة سيتم تجاوزها لاحقا. فقـد كانـت ثورة عام ١٩٠٥م في روسيا ثورة عفوية بكل العناصر والنشاطات التي مهدت لهـا كالإضرابات والمظاهرات، وانطلاقا من المبادرة التاريخية العفوية للجمـاهير فـي هذه الثورة طور لينين مفهومه للحزب بشكل لا ينقض تصوره السابق لـه ولكنـه يمنحه سياقا كليا أوسع وأعمق دون أن يعني هذا أن لينـين يتبنـى العفويـة ضـد الوعي، وإنما يعني أنه يعطي المبادرة العفوية مكانها الصحيح محددا دور الـوعي على نحو أفضل من خلال علاقته بالمبادرة العفوية. ففي حين كـان لينـين يـشدد اللهجة عام ١٩٠٢م على ضرورة نقل الوعي الاشتراكي إلى الطبقة العماليـة مـن الخارج، نراه عام ١٩٠٥م يقول إن وضع الخاص لهـذه الطبقـة فـي المجتمـع الرأسمالي يقود إلى انبثاق تطلعها إلى الاشتراكية واتحادها بحزب اشتراكي انبثاقـا عفويا من المراحل الأولى للحركة. وبذلك فإن الذي يأتي إلى الطبقة العاملـة مـن

الخارج ليس الاندفاع الأول للحركة حيث سبق لماركس أن أكد من قبل وبحـزم أن الكينونة تسبق الوعي وأن الحركة الثورية لا يمكن أن توجد دون وجـود حركـة ثورية أصلا. والماركسية بوصفها وعيا هي نفسها دليل على ذلك لأنها بدأت تتكون وتنشأ عندما أكدت الطبقة العاملة الأوربية نفسها كقوة مستقلة وفاعلة بعد انتفاضات عديدة. وإذ يتدخل الحزب السياسي بشكل فعال في مجرى التطور التاريخي لنضال الطبقة العاملة، فإنه يضع لنفسه هدفا يتلخص بالاستيلاء علـى الدولـة وسـلطتها السياسية ليكرسها لخدمة هذا التطور التاريخي. فما هي الصورة التي تتخذها الدولة لدي لينين؟

يتفق المختصون على أن لينين لم يأت بجديد في موضوع الدولة قياسا بمـا كتبه ماركس وأنجلز وأنه لم يفعل أكثر من تثبيت أراء هـذين المفكـرين بـشأنها. والدولة عند ماركس وانجلز، حالها حال أي واقع آخر، تولد وتنمو وتتـدهور ثـم تختفي، فهي تمتلك تاريخيا تحكمه قوانين الجدل الشمولية، وهي بقدر ما تمثل البناء الفوقي للمجتمع تتضمن نوعا من الأوهام والمظهريات التي تتخذ شكل أيديولوجيات عن الدولة، ولكنها تتضمن أيضا وفي الوقت نفسه نوعا من الواقع الفعال الذي تعبر عنه المؤسسات التي تتكون منها هذه الدولة. وبهذا الشكل فإن الدولة إذا مـا كانـت تنطوي على تناقضات فذلك يرجع إلى أنها تستجيب لقضايا تطرحهـا التناقـضات القائمة في المجتمع وتتوخى الدولة حلها مما يجعل منها نتاجا وتجسيدا للتناقـضات والصراعات غير القابلة للتسوية ولا الحل بين الطبقات الاجتماعية. إن الدولة تنـشأ في اللحظة والحالة التي لا يمكن فيها تسوية ولا حل التناقضات بين الطبقات، بـل أن وجودها برهان على عدم إمكانية تسوية ولا حل هذه التناقضات. ويتبنى لينـين وجهة نظر أنجلز القائلة بأن وضع الدولة لنفسها فوق المجتمع بكامله يقتضي منهـا أن تضع نفسها فوق الطبقات ولو في الظـاهر. والمؤرخـون وعلمـاء الاجتمـاع والمفكرون الأخلاقيون الذين يقعون في فخ المظاهر ويفشلون في رؤيـة الحقـائق يمنحون الدولة بصورة عامة والدولة الديمقراطية بشكل خاص دور الحكم المحايـد وغير المنحاز في الصراعات الاجتماعية، بينما يقودنا تفحص المحتـوى الحقيقـي

للدولة لرؤية حقيقتها كأداة لإقامة وتكريس نظام يرتبط ارتباطا وثيقا بهيمنة طبقة اجتماعية معينة ليجري الحديث بعد ذلك عن نظام إقطاعي ونظام برجوازي...الخ. فالدولة إذا هي أداة لهيمنة طبقة معينة على الطبقات الأخرى، لذلك فإنها حتى إذا وضعت نفسها فوق المجتمع وطبقاته وصراعاته، وحتى إذا ما ابتعدت عن كل هذا أكثر فأكثر حسب تعبير أنجلز، فإن ذلك لا يجردها أبدا من طبيعتها ولا وظائفها ولا يلغي أبدا ضرورة الإزالة الثورية لجهازها الذي تنشئهُ الطبقة المهيمنة خدمة لمصالحها وتحقيقا لأهدافها.

ويرى لينين أن الدولة التي توجد بوجود الطبقات ستختفي باختفاء الطبقات لأنها تضمحل مع اضمحلال الشروط الموضوعية لوجودها، فالبروليتاريا تُلغي أولا دولة البرجوازية أو تغيّرها لتخلق دولتها الخاصة التي تمثل قوتها القسرية الخاصة وهي دكتاتورية وتحلها محل دولة البرجوازية وقوتها القسرية وهي دكتاتورية أيضا. وهو يؤكد، استنادا إلى أنجلز، أن البروليتاريا بسيطرتها على سلطة الدولة فإنها بذلك تزيل الدولة بوصفها دولة ؟لأن الحديث يدور هنا حول إزالة دولة البرجوازية عن طريق الثورة، أما ما يتبقى من دولة البروليتاريا بعد الثورة الاشتراكية فإنه يضمحل ولا يزول مما يعني أن الدولة البرجوازية تزال بثورة البروليتاريا ومن خلالها ولا (تضمحل)، أما ما يضمحل بعد هذه الثورة فهو الدولة البروليتارية التي هي نصف دولة. ويعتقد لينين أن الدور الثوري للبروليتاريا يقودها إلى إقامة دكتاتوريتها الخاصة التي تستخدمها لتحطيم مؤسسات المجتمع البرجوازي وسلطتها المقترنة بالدولة المركزية سواء تجسدت هذه في بيروقراطية الدولة البرجوازية أو جيشها اللذان يمثلان طفيليات عالقة بجسم المجتمع البرجوازي ومتولدة عن تناقضاته الداخلية. وتبدو دكتاتورية البروليتاريا ضرورية ليس لإسقاط البرجوازية ومؤسساتها ودولتها فحسب، وإنما هي ضرورية أيضا للمرحلة التاريخية الفاصلة بين الرأسمالية والاشتراكية المتقدمة. وتتخذ دكتاتورية البروليتاريا أشكالا عديدة ومتنوعة ولكن جوهرها سيكون بالضرورة واحدا وهو دكتاتورية البروليتاريا، فالأمر تماما كما هو بالنسبة لدكتاتورية البرجوازية التي

تتخذ هي الأخرى أشكالا عديدة ومتنوعة ولكن جوهرها سيكون بالضرورة واحدا وهو دكتاتورية البرجوازية. إن بوسع البروليتاريا إزالة البرلمانية البرجوازية بعد الثورة، لكنها لا تفكر بإزالة المؤسسات التمثيلية وإنما العكس هو الصحيح لأنها تسعى لضمان إتقان بناء هذه المؤسسات وتحسين عملها لتجعلها أكثر تجسيدا لمصالح الشعب وتعبيرا عنها وبشكل خاص مصالح البروليتاريا. إن دكتاتورية البروليتاريا تقوم بتركيز السلطة والتنظيم الاقتصادي عن طريق توحيد الهيئات الشعبية توحيد حرا لا عن طريقة المركزية البيروقراطية البرجوازية.

لقد كان لينين بعيدا عن حل الوحدة الوطنية في فدرالية تضم حشدا من الهيئات المحلية، فالبروليتاريا تلجأ إلى تنظيم أكثر عيانية بالقياس إلى التنظيم البرجوازي لتضمن تحقيق الوحدة الوطنية عن طريق المركزية الديمقراطية الحقيقية. وهكذا فإن دكتاتورية البروليتاريا هي دكتاتورية للبرجوازية وديمقراطية للشعب مثلما أن الديمقراطية البرجوازية هي ديمقراطية للبرجوازية لكنها دكتاتورية للشعب، ومن ثم فإن تعميق الديمقراطية يحولها إلى دكتاتورية بروليتارية وهذه نتيجة للخاصية المتناقضة للديمقراطية. إن التغيير الثوري للديمقراطية البرجوازية من شأنه تحقيق الديمقراطية دون فقدانها لخاصيتها المرتبطة بالدولة، أي خاصية الإكراه التي لن تضمحل إلا في وقت لاحق. ويؤكد لينين أن تطوير الديمقراطية حتى النهاية هو إحدى المهام الأساسية للثورة الاجتماعية، فمهما كانت الديمقراطية فإنها لن تعطي الاشتراكية إذا ما تم أخذها على حدة. ولكن الديمقراطية لن تؤخذ على حدة في الحياة وإنما ستؤخذ في مجموعها الكلي لتمارس تأثيرها على الاقتصاد وتدفعه إلى التحول مثلما أنها ستخضع هي بدورها لتأثير التطور الاقتصادي، وذلك هو مقتضى جدل التاريخ الحي. إن الديمقراطية بالمعنى الذي تبدو فيه لدى لينين، لها طابع كلي شمولي، فهي لا ترد بالنسبة لمجال معين دون آخر بل ترد على مستوى التطبيق في الميدان الاقتصادي مثلما ترد في الميدان السياسي، فحتى إدارة المشروعات الاقتصادية ينبغي أن تكون قائمة على أساس ديمقراطي.

ويطرح الطابع الكلي الشامل للديمقراطية مسألة العلاقة بين الدولة المُضطهِدة لغيرها والدولة المُضطهَدة من غيرها أي بالقضية القومية. وكان على لينين أن يحارب اتجاهين متعارضين في هذا المجال، الاتجاه اليساري الذي تمثله روزا لوكسمبورغ وينكر القضية القومية كقضية سياسية، والاتجاه اليميني الذي يمثله الاشتراكيون النمساويون ويقدم حلولا غير كافية من شأنها أن تجعل من القضية القومية قضية استقلال ذاتي. وقد رأى لينين أن الاستعمار هو الاضطهاد المتنامي لأمم الأرض من قبل حفنة صغيرة من القوى العظمى، وأن البرنامج الديمقراطي الاجتماعي ينبغي أن يركز على انقسام الأمم إلى أمم مُضطهِدة وأمم مُضطهَدة على اعتبار أن هذا الانقسام يشكل جوهر الاستعمار، وهو يرى أنه انقسام أساسي من منظور النضال الثوري ضد الاستعمار وأنه ينبغي أن يكون المنطلق لتعريف حق الأمم في تقرير مصيرها ليكون تعريفا ديمقراطيا فاعلا وثوريا ومتطابقا مع المهمة العامة للنضال المباشر من أجل الاشتراكية. إن على الديمقراطيين الاجتماعيين في الأمم التي تمارس الاضطهاد ضد غيرها أن يتحركون باسم حق الأمم في تقرير مصيرها للمطالبة بألا يكون هذا الحق مجرد إقرار شكلي بحرية الانفصال لصالح الأمم المتعرضة للاضطهاد بل إقرارا يتأسس على المساواة في حقوق الأمم والتضامن الدولي للعمال، وإلا فإنه سيكون مجرد كلمة فارغة إذا لم يقم على هذا الأساس وينطلق منه. أما فيما يخص الديمقراطيين الاجتماعيين في الأمم المُضطهَدة فعليهم بالمقام الأول الدفاع عن وحدة وتحالف عمال أممهم مع عمال الأمم المُضطهِدة، وإلا فإن هؤلاء الديمقراطيين الاجتماعيين يصبحون حتما حلفاء للبرجوازية الوطنية التي تكون مستعدة دائماً لخيانة الشعب والديمقراطية والسعي لاستعمار الشعوب الأخرى واضطهادها.

لقد كانت هذه أهم أبعاد الفكر السياسي عند لينين، وهي أبعاد سيكون لها تأثيرها الحاسم بالنسبة للفكر الماركسي عموما والماركسي السوفيتي خصوصا. فقد وجدت الماركسية اللينينية أنصارا عديدين لها في مقدمتهم (ليون تروتسكي ١٨٧٩-١٩٤٠م) الذي ترك الكثير من الكتابات التي تشير من بينها تحديدا إلى تلك

التي تجسد أفكاره الخاصة قياسا بأفكار سابقيه ولاحقيه ومنها كتابه (عـام ١٩٠٥م) الذي حلل فيه ثورة عام ١٩٠٥م الروسية، وكتاب (نتائج وتوقعات) الذي مهد فيـه لنظرية الثورة الدائمة، وكتابا (الثورة الدائمة) و (الأدب والثورة) اللـذان يتـضمنان معالجاته لبعض الموضوعات الأدبية، وكتاب (تاريخ الثورة الروسية) الـذي يتـابع فيه تاريخ الثورة البلشفية، وأخير كتاب (حياتي) الذي يعرض فيه تجربته في العمل السياسي. وقد وجد فكر تروتسكي السياسي محـورا يميـزه عـن مجمـل الفكـر الماركسي اللينيني وهو محور (نظرية الثورة الدائمة) التي تقوم عنده علـى ثـلاث ركائز هي:

- **الركيزة الأولى:** إن الحل الكامل الأصـيل لمهـام الديمقراطيـة والتحـرر الوطني في البلدان ذات التطور البرجوازي المتأخر وخاصة البلدان المـستعمرة أو شبه المستعمرة لا يمكن أن يتم إلا من خلال دكتاتورية البروليتاريا بوصفها الطبقـة القائدة للأمة الخاضعة، وبشكل خاص بوصفها قائدة للجماهير الفلاحية في هذه الأمة حيث يؤكد تروتسكي على الدور الأساسي للفلاحين من سكان البلدان المتخلفة فـي الثورة الديمقراطية التي يقول بعدم إمكانية طرح مهام الثورة الديمقراطية فيهـا ولا تنفيذها بجدية ما لم تتحالف البروليتاريا مع الفلاحين. إلا أن تحالف هاتين الطبقتـين يمكن تحقيقه فقط خلال النضال الدءوب ضد نفوذ البرجوازية الوطنيـة الليبراليـة، ومهما تكن طبيعة المراحل الأولى من الثورة في كل بلـد بمفـرده، فـإن تحقيـق التحالف الثوري بين البروليتاريا والفلاحين لا يمكن إتمامه إلا تحت القيادة السياسية للطبقة البروليتارية المنظمة في حزب. وهذا يعني عدم إمكانيـة انتـصار الثـورة الديمقراطية إلا من خلال قيام دكتاتورية البروليتاريا المرتكزة على تحالف العمـال والفلاحين والتي تنفذ في البدء مهام الثورة الديمقراطيـة. ويـضيف تروتـسكي أن التجربة التاريخية، في ظروف لا تحتمل الشك، تؤكد أنه مهما كان دور الفلاحـين كبيراً فليس بإمكانهم أن يلعبوا دوراً مستقلا ولا قياديا، فالفلاح إما أن يتبع العامل أو أن يتبع البرجوازي، وعليه فلا يمكن فهم (دكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية)

إلا على أنها دكتاتورية البروليتاريا التي تقود الجماهير الفلاحية. ودكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية المتميزة بمضمونها الطبقي عن دكتاتورية البروليتاريا لا تتحقق إلا عندما تتوفر إمكانية تأسيس حزب سياسي مستقل يعبر عن مصالح الفلاحين بشكل خاص ومصالح العناصر الديمقراطية البرجوازية الصغيرة بشكل عام، حزب يستطيع أن يحدد لنفسه برنامجا ثوريا ويستولي على الحكم بمساعدة البروليتاريا له بهذا القدر أو ذاك. ويشهد التاريخ الحديث بمجمله، وبخاصة تجربة روسيا، على أن العائق الأكبر أمام تكوين حزب الفلاحين هو فقدان البرجوازية للاستقلال الاقتصادي والسياسي والمفارقات العميقة الموجودة في داخلها مما يجعل الفئات العليا من البرجوازية الصغيرة والفلاحين تقف إلى جانب البرجوازية الكبيرة في جميع القضايا الحاسمة وخاصة في حالتي الحرب والثورة، بينما تقف الفئات الدنيا منها إلى جانب البروليتاريا مما يجبر الفئات الوسيطة على الاختيار بين قطبين على طرفي نقيض ولن يرتسم سبيل وسط بينهما، أي لن تتحقق دكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية. واستعمال الشعار الأخير كبديل عن شعار (دكتاتورية البروليتاريا) يساهم في تذويب البروليتاريا سياسيا في مجموع البرجوازية الصغيرة خالقا بذلك الظروف التي تُشجع سيطرة البرجوازية الوطنية وتمهد لانهيار الثورة الديمقراطية. ويشير تروتسكي إلى معارضته لصيغة دكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية التي يجدها عاجزة عن الإجابة عن سؤال: أية طبقة ستمارس الدكتاتورية الفعلية؟ وبعد أن يُبين عدم جدارة الفلاحين للاضطلاع بهذه المهمة يشير أن هذا ما جعله يخلص إلى فشل الثورة في إنجاز مهامها بشكل جذري ما لم تستطع البروليتاريا وبدعم من ملايين الفلاحين أن تحصر الدكتاتورية الثورية بين يديها، ثم يشير إلى أن المهام الديمقراطية في الأمم البرجوازية المتأخرة تقتضي في عصرنا هذا قيام دكتاتورية البروليتاريا رأساً. فالجدلية الطبقية للثورة البرجوازية في روسيا، كما يؤكد تروسكي، سوف تأتي بالبروليتاريا إلى الحكم ولا يمكن تنفيذ المهام الديمقراطية بدون تحقيق دكتاتورية البروليتاريا. وهو يرى أن البروليتاريا بقيامها بهذه المهمة ستكون قوة قيادية تقف

في الحكم أمام الفلاحين بوصفها الطبقة التي تولت تحريرهم لأنهم يبدون عاجزين عن حل مشكلتهم التاريخية بواسطة قواهم وبقيادتهم، وإذ يرجع ذلك في أحد أسبابه إلى عجز الفلاحين عن إنشاء حزب فلاحي ثوري معاد للبرجوازية، فلابد للبروليتاريا من أن تظل هي القاعدة لأن الأمر لا يتعلق بدكتاتورية العمال والفلاحين الديمقراطية بل بدكتاتورية البروليتاريا المدعومة من الفلاحين. وإجابة عن التساؤل بشأن: من سيهيمن على الحكومة نفسها ومن خلالها على البلاد؟ سيجيب تروتسكي مؤكدا أن الطبقة العاملة هي التي يجب أن تهيمن لتقود الفلاحين، فالماركسي لا يؤمن عادة بقدرة حزب فلاحي على قيادة الثورة البرجوازية والمبادرة إلى تحرير قوى الإنتاج في الأمة من العقبات القديمة الموضوعة في طريقها، فالمدينة هي الكائن المسيطر على المجتمع الحديث وهي وحدها التي تستطيع القيام بدور المسيطر في الثورة البرجوازية.

- الركيزة الثانية: إن الطبقة العاملة وهي تمارس دكتاتورية البروليتاريا تضطلع بمهمة تحقيق الثورة الديمقراطية والارتقاء بها إلى مستوى الثورة الاشتراكية. فدكتاتورية البروليتاريا التي اعتلت سدة الحكم بوصفها قائدة الثورة الديمقراطية ستواجه حتما وسريعا مهاما لا يمكن تنفيذها إلا بالمساس العميق بحقوق الملكية البرجوازية لتنضج الثورة عندها وتتحول إلى ثورة اشتراكية وتصبح ثورة دائمة. فبمجرد أن تصبح البروليتاريا في الحكم فإنها لن ترضى بأن تحصر نفسها ضمن البرنامج الديمقراطي فحسب، ولكنها ستجد نفسها مجبرة على تخطيه أيضاً إلى البرنامج الاشتراكي بما يضمن للثورة صفة الثورة الدائمة، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن تسجن الثورة نفسها ضمن هذه الحدود الضيقة وإنما ينبغي لها تجاوزها وصولا إلى تطبيق البرنامج الاشتراكي، لذلك لن تسمح الثورة الروسية بإقامة أي نوع من أنواع النظام الدستوري البرجوازي ليحل مشاكل الديمقراطية الأولية، وهي إن سمحت به فلن يكون ذلك لمدة طويلة. ويشرح تروتسكي رأيه هذا مبينا أن نظرية الثورة الدائمة التي ولدت عام ١٩٠٥م أوضحت أن المهام الديمقراطية في الأمم البرجوازية المتأخرة تقتضي في عصرنا هذا قيام دكتاتورية

البروليتاريا رأساً، وأن هذه الدكتاتورية تضع المهام الاشتراكية في حيز التنفيذ، وهنا تكمن الفكرة الرئيسية في هذه النظرية. فبينما كان الرأي التقليدي يؤكد أن الطريق إلى دكتاتورية البروليتاريا يمر عبر مرحلة ديمقراطية طويلة، أكدت نظرية الثورة الدائمة على أن الطريق إلى الاشتراكية يمر بدكتاتورية البروليتاريا في الدول المتخلفة لأن الديمقراطية ليست نظاما يكفي نفسه بنفسه خلال عقود من الزمن وإنما هي تمهيد مباشر للثورة الاشتراكية وترتبط الواحدة بالأخرى بسلسلة متصلة من الأحداث. هكذا ينشأ وضع من التطور الثوري الدائم بين الثورة الديمقراطية والمجتمع الاشتراكي تكون فيه الثورة البروليتارية ثورة دائمة غير منقطعة بقدر ما هي ثورة تنتقل مباشرة من المرحلة البرجوازية إلى المرحلة الاشتراكية. هل يريد تروتسكي القفز على المرحلة الديمقراطية من الثورة أو على أي خطوة من خطواتها؟ إنه يجيب على ذلك بالنفي مؤكدا عدم إنكاره قط للطابع البرجوازي الديمقراطي للثورة فيما يتعلق بمهامها التاريخية العاجلة، ولكنه ينكر عليها هذا الطابع فيما يتعلق بقواها المحركة وتطلعاتها، ثم يشير إلى أن الثورة هي ثورة برجوازية ديمقراطية بالنسبة للمهام المباشرة التي انبثقت عنها الأمر الذي يفسره بعدم إمكانية إدخال الاشتراكية إلى روسيا مباشرة لما يسود الريف فيها من الظلام والجهل وقلة الاشتراكيين الحقيقيين بين الفلاحين. لذلك، يقول تروتسكي، علينا بادئ ذي بدء أن نقضي على الحكم الفردي الذي يُبقي جماهير الشعب في الظلام، وأن التمييز بين المرحلة الديمقراطية والمرحلة الاشتراكية من الثورة لا يعني تجاهل المرحلة الديمقراطية لأن من المتعذر تنفيذ مهام هذه المرحلة دون تحقيق دكتاتورية البروليتاريا التي وحدها هي التي تستطيع إنضاج الثورة الديمقراطية وإيصالها إلى مرحلة الثورة الاشتراكية. فالطبقة العاملة لا تستطيع الاحتفاظ بالطابع الديمقراطي لدكتاتوريتها إلا إذا تخطت حدود برنامجها الديمقراطي، وهي قد التزمت بذلك فعلا في الفترة التي أعقبت إعلان ثورة أكتوبر مباشرة وعملت على إنضاج الثورة الديمقراطية وإيصالها إلى مرحلة الثورة الاشتراكية. ويرى تروتسكي أن البروليتاريا المنتصرة خلال إنجازها للمهام الديمقراطية ستواجه مشكلات ذات طابع

اشتراكي فحسب في مرحلة معينة، وهنا بالتحديد تكمن الديمومة بين برنامج الحد الأدنى وبرنامج الحد الأقصى التي تنبثق بشكل حتمي عن دكتاتورية البروليتاريا. وردا على بعض منتقديه الذين ذهبوا إلى تفسير مقولته عن انتقال الثورة البرجوازية مباشرة إلى ثورة اشتراكية بأنها تعني القفز على الثورة الديمقراطية، يقول تروتسكي بأن هذه هي نظرية نضج الثورة الاشتراكية وليست نظرية القفز من الثورة الديمقراطية إلى الاشتراكية.

- **الركيزة الثالثة:** إن الثورة الاشتراكية لا يمكن أن تقف عند الحدود الوطنية لأنها تبدأ ضمن الإطار الوطني وتنفتح على الصعيد الدولي ثم تستكمل نموها وتطورها على الصعيد العالمي. فمنذ عهد مبكر وربما بين عامي ١٩٠٤-١٩٠٦م أوضح تروتسكي أن البروليتاريا لن تتمكن من تحقيق الثورة حتى النهاية إلا في حال تحول الثورة الروسية إلى ثورة تشمل كل البروليتاريا الأوروبية التي إن لم تتحرك البروليتاريا فإن الثورة البرجوازية المضادة لن تطيق وجود حكومة للجماهير الكادحة في روسيا، وأن الرأسمالية بربطها جميع البلدان بعضها ببعض تحول العالم بأسره إلى كيان اقتصادي وسياسي واحد مما يترتب عليه ضرورة أن تتخذ الثورة طابع الثورة العالمية. والبروليتاريا الروسية إذا لم تبادر إلى نقل الثورة إلى الأرض الأوروبية بعد سيطرتها الآنية على الحكم، فستجبرها قوى الإقطاعية والبرجوازية الرجعية في أوربا على أن تفعل ذلك، ثم يضيف أنه إذا تُركت الطبقة العاملة الروسية للاعتماد على قواها فقط فستسحقها الثورة المضادة ولن يكون أمامها من بديل سوى ربط مصير حكمها السياسي والثورة الروسية كلها بمصير الثورة الاشتراكية في أوربا. ويخلص تروتسكي من ذلك إلى التأكيد على أن الطابع الأممي للثورة الاشتراكية من مقومات الثورة الدائمة، وهو ينبثق عن الوضع الراهن للبناء الاقتصادي والاجتماعي العالمي، فليست الأممية مبدأ مجرد وإنما هي انعكاس نظري وسياسي للطابع العالمي للاقتصاد وتطور قوى الإنتاج والصراع الطبقي، لذلك تبدأ الثورة الاشتراكية على أسس وطنية ولكن لا يمكن إنجازها ضمن هذا الإطار لأن حصر الثورة البروليتارية ضمن الإطار الوطني لا يمكن إلا أن

يكون خطوة مرحلية على الرغم من أن هذه الخطوة قد تستغرق زمنا طويلا كما تؤكد تجربة الاتحاد السوفيتي. ففي دكتاتورية البروليتاريا المنعزلة لابد أن تنمو التناقضات الداخلية والخارجية إلى جانب الانتصارات التي يجري تحقيقها، وإذا بقيت الدولة البروليتارية معزولة فإنها ستقع في النهاية ضحية لهذه التناقضات، لذلك يرتهن خلاصها بانتصار البروليتاريا في البلدان المتقدمة. وإذا نظرنا إلى الثورة الوطنية من هذه الزاوية نجد أنها ليست كلا متكاملا وإنما هي مجرد حلقة في سلسلة الثورات الأممية التي يجب أن تكون عملية دائمة بالرغم من الانتكاسات الآنية لتصبح الثورة الاشتراكية بذلك ثورة دائمة بالمعنى الجديد الواسع لهذه الكلمة وتصل إلى كمالها بانتصار المجتمع الجديد نهائيا على الكوكب بأسره، فما دامت الرأسمالية قد خلقت السوق العالمية وتقسيم العمل العالمي وقوى الإنتاج العالمية، فهي تهيئ بذلك كل الاقتصاد العالمي للتحويل الاشتراكي العالمي. ويؤكد تروتسكي أن التقسيم العالمي للعمل واعتماد الصناعة الوطنية على التقنية الأجنبية وقوى الإنتاج في البلدان أوربا المتقدمة على المواد الخام الآسيوية إلى آخر هذه القائمة الطويلة، كل هذا يجعل بناء مجتمع اشتراكي مستقل في بلد بمفرده أمرا مستحيلا. ويمكن أن نلاحظ هنا أن تروتسكي في تطويره لنظريته في الثورة الدائمة كان يسعى دائما إلى إقامة منظمة ماركسية جديدة ولو بعدد ضئيل من الأفراد لتكون نقطة الانطلاق في العمل السياسي، وقد أطلقت على هذه المنظمة التي تأسست في أيلول من عام ١٩٣٨م في باريس تسمية (الأممية الرابعة) التي ضمت بادئ الأمر عشرين تروتسكيا لكنها اتسعت لاحقا.

لقد وجدت نظرية الثورة الدائمة عند تروتسكي نقيضها في نظرية (الاشتراكية في بلد واحد) عند (جوزيف ستالين ١٨٧٩-١٩٥٣م). ويعود تاريخ النظرية الأخيرة إلى عام ١٩٢٩م الذي اتضحت فيه ملامح الستالينية كشكل فكري ماركسي متميز ومستقل من اللينينية بعد أن استطاع ستالين وضع حد للاتجاه المعارض له والذي يتزعمه بوخارين. وقد أصبح ستالين بعد هذا التاريخ المُنظّر الرسمي للماركسية اللينينية عبر تبسيط عقائدي يستهدف بالدرجة الأساسية شرح

الممارسة اللينينية بشكل مبسط وجعلها، بالضرورة، صالحة لسياقات التطبيق العملي الخاص بالتجربة السوفيتية. ويذهب جورج سباين إلى أن نظرية ستالين عن الاشتراكية في بلد واحد هي مغامرته الوحيدة في المجال النظري وأنها إضافة عادية إلى اللينينية على حد تعبيره. ويمكن القول على العموم بأن نظريات ستالين تقوم على إهمال التسلسل المنطقي العملي والاستعاضة عن المادية الديالكتيكية في منطقها القائم على الحوار بعلاقة آلية بين الأضداد مما جعل من الماركسية في ظل نظرياته تعاليم دينية مقدسة لا تتغير دعامتها نصوص ماركس ولينين المجتزأة والمنزوعة من سياقها والمحرفة بطريقة أفقدتها جوهرها الجدلي الحي.

لقد عولت ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م ومن خلال أفكار لينين وستالين على مساندة الثورات الغربية لها، ويؤكد اسحق دويتشر أن ستالين كان يعتقد أوائل عام ١٩٢٤م أن جهود بلد واحد لا تكفي لتحقيق النصر النهائي للاشتراكية خصوصا إذا كان بلدا فلاحيا مثل روسيا مما يقتضي تضافر جهود عدة أقطار متقدمة لتحقيق هذا النصر، لذلك فإن الثورات الغربية ضرورية لنجاح ثورة أكتوبر واستمرارها بل وحيوية أيضا ، ولكن هذه الثورات لم تتحقق أو على الأقل لم يكتب لها النجاح بعد أن تحققت في بعض البلدان الغربية. واستفاد ستالين من هذه الحقيقة ليؤكد بأن الإتحاد السوفيتي لم يعد في وضع يستطيع معه انتظار الدعم الخارجي بل أن عليه هو أن يقدم الدعم اللازم للثورات التي تتم في الخارج، لكنه عليه أولا وقبل ذلك تكثيف جهوده لبناء تجربته الاشتراكية الخاصة التي يتحول بها ومعها إلى قوة فعلية قادرة على مد يد العون إلى تلك الثورات. وسيشكل هذا الاعتقاد جوهر نظرية (الاشتراكية في بلد واحد) عند ستالين التي سارت في اتجاه معاكس تماما لنظرية الثورة الاشتراكية العالمية الدائمة عند تروتسكي التي ناقشها ستالين وتابع بوجه خاص طبيعة وحدود الإسناد الذي يمكن أن تحصل عليه هذه الثورة من الطبقة العاملة الغربية منتهيا من ذلك إلى فقدان الأمل في انتصار الثورة الاشتراكية في الغرب مما يضع الثورة في روسيا أمام خيارين لا ثالث لهما فإما الانتصار وبناء تجربتها الاشتراكية بجهودها الخاصة أو التحول إلى دولة برجوازية.

لقد قامت نظرية الاشتراكية في بلد واحد على الاعتقاد بأن جهود روسيا وحدها يمكن أن تكفي للتنظيم الكامل للاقتصاد الاشتراكي بحكم إمكانياتها الهائلة وما يتمتع به اقتصاد الاتحاد السوفييتي الخاضع لإشراف الدولة وتخطيطها من تفوق بنيوي يؤهله للحاق بالرأسمالية التي تعاني أزمة لا يمكنها تجاوزها. ولكن كل ذلك لا يمكن أن يتحقق بدون صراع ليكون التطويق الرأسمالي للتجربة الاشتراكية السوفيتية احتمالا قائماً ومقاومة العدو الداخلي والخارجي شرطا لازما لحماية الاشتراكية وترسيخها. ويستخلص ستالين من هذا التصور قانونا سُمّي (قانون ستالين) ويقضي بأن صراع الطبقات يتفاقم بعد استلام السلطة وتتصاعد الاشتراكية بنسبة مساوية للنجاحات المتحققة، وأن من شأن القوة المتنامية للدولة السوفيتية أن تزيد مقاومة البقايا الأخيرة من الطبقات المشرفة على الموت. وترتيب على هذا القانون نتيجة سياسية مهمة تتلخص بضرورة العمل على إفناء بقايا هذه الطبقات لكي تكون الدولة الاشتراكية السوفيتية مؤهلة لمواجهة العدو الداخلي المتمثل بعملاء الأجنبي (العناصر المعارضة) ومواجهة العدو الخارجي المتمثل بالامبريالية. ويؤيد ستالين رأيه هذا بما يصفه بالنشاطات التآمرية والتجسسية للتروتسكيين والبوخارينيين في الأعوام ١٩٣٧-١٩٣٨م التي يؤكد أيضا تعاونهما مع العدو الخارجي. ثم يخلص من ذلك إلى تسخيف كل دعوة من شأنها التقليل من دور وأهمية الدولة الاشتراكية واستخباراتها وتتمسك باللغو الذي يزعم أن الدولة السوفيتية واستخباراتها من قبيل التفاصيل والتوافه وأن الاستخبارات السوفيتية حالها حال الدولة السوفيتية نفسها ينبغي ركنها في متحف الآثار القديمة. ليس هذا فقط لأن ستالين وفي إطار هذه المهمة يوكل للدولة السوفيتية مهمة أخرى هي تحصين المواطن السوفييتي عن طريق تكوينه وبنائه ثقافياً وهو ما سعت إليه سياسة جدانوف الساعد الأيمن لستالين والمعروفة باسم (الجدانوفية) والخاصة بمسؤولية الدولة السوفيتية عن التكوين والبناء الثقافي لمواطنيها ليجعل ستالين من الدولة العامل التاريخي الوحيد والفاعل. وقد أحدثت نظريته عن الاشتراكية في بلد واحد انفصالا كاملاً بين مشروع بناء الاشتراكية في روسيا ومشروع تروتسكي

للثورة العالمية، فهو لم يعارض هذا الجانب من نظرية الثورة الدائمة فحسب بل وعارض جوانبها الأخرى أيضا بما فيها مفهوم تروتسكي الخاص عن الدكتاتورية البروليتارية التي تساءل عن ماهيتها ثم أجاب بأنها سلطة معادية للجماهير العظمى للفلاحين ومتصارعة معها. ويؤكد ستالين أن ثورتي ١٨٤٨م و١٨٧١م في فرنسا فشلتا بوجه خاص لأن الاحتياطي الفلاحي تحالف مع البرجوازية، أما ثورة أكتوبر فقد نجحت فلأنها عرفت كيف تنتزع هذا الاحتياطي ليكون إلى جانب البروليتاريا التي كانت في هذه الثورة القوة القائدة الوحيدة للجماهير الفقيرة من الشعب العامل في المدينة والريف .

وعندما توفي ستالين في مارس ١٩٥٣م خلفه في رئاسة الوزارة مالنكوف لمدة سنتين الذي خلفه أيضا في شباط ١٩٥٥ بولكانين ونيكيتا خروتشيف السكرتير الأول للحزب الشيوعي السوفييتي اللذين بدا أول الأمر أنهما يشتركان في الحكم غير أنه اتضح لاحقا أن خروتشيف هو الذي يمسك بزمامه حتى أنه عزل بولكانين من رئاسة الوزرة في وقت لاحق. ولم يكن خروتشيف كثير الاهتمام بإثراء الماركسية اللينينية بالأيديولوجيات لأنه كان يعتبر مستقبل الشيوعية في روسيا مسألة عمل أكثر منه مسألة فلسفة عقائدية، وارتبط اسمه بشكل أساسي بنقض الستالينية فكرا وتطبيقا بعد أن أدانها في خطابه في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي عام ١٩٥٦م معتبرا أنها نمط من أنماط عبادة الشخصية. إلا أن هذا التفسير الذاتي لا بل السيكولوجي للستالينية وإن كان لا يتفق مع واقعها الفعلي فقد كان لابد أن يقود إلى طرح خروتشيف لأفكار بديلة عنها. ومن هذه الأفكار أن الحرب الأهلية ليست حتمية ولا ضرورية بالنسبة لبعض البلدان الرأسمالية من أجل العبور إلي الاشتراكية، وأن الحصول على الأكثرية البرلمانية المتينة المعتمدة على الحركة الثورية لجماهير البروليتاريا يمكن أن توفر للطبقة العمالية في مختلف البلدان الرأسمالية والبلدان المستعمَرة سابقاً الشروط التي تضمن لها تحقيق التحولات الاجتماعية الجذرية. وعلى الرغم مما أثارته هذه المقولة من المشاعر في حينه فإنها لا تعدو أن تكون في الواقع استعادة لفكرة عرضها أنجلز من قبل في

كتابه (نقد برنامج أرفرت). كما كان من أفكار خروتشيف فكرة تعدد طرق الوصول إلي الاشتراكية والدعوة إلى التعايش السلمي بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي كأسلوب للعلاقات الدولية بينهما لأن من شأن الحرب النووية بينهما أن تقضي على الرأسمالية والاشتراكية معا، لذلك ينبغي الاستعاضة عنها بالتنافس السلمي بين المعسكرين على صعيد القدرات الخاصة وتحديدا على صعيد تنمية قوى الإنتاج ورفاهية السكان منطلقا في ذلك من اعتقاده أن محصلة هذه المنافسة ستكون في النهاية لصالح المعسكر الاشتراكي. وفي المؤتمر الحادي والعشرين للحزب الشيوعي السوفيتي عام ١٩٥٩م وصف خروتشيف مشروعه للسنوات السبع اللاحقة بأنه (مشروع بناء الشيوعية)، مؤكدا أن المجتمع لن يكون في ظل الشيوعية عديم الشكل وغير منظم، وتحدث أيضاً عن إمكانية نمو منظمات عامة أو جمعيات اختيارية قد تتولى تأدية الكثير من الوظائف التي ظلت الأجهزة الحكومية تؤديها حتى الآن ولكن هذه المنظمات أو الجمعيات ستبقى تعمل في ظل توجيه الحزب. واعتبر خروتشيف أن قضية زوال الدولة التي تُدرك بطريقة جدلية تقود إلى قضية تحويل التنظيم الخاص بالدولة الاشتراكية إلى إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية، وتتمثل المؤشرات الدالة على ذلك بالتقليص المستمر أولا ثم التصفية الكلية في النهاية لجهاز الدولة التقليدي والشريحة الخاصة من الناس الذين يتمثل نشاطهم المهني بإدارة الشؤون العامة واستبدالهم بالخدمة الحرة للمواطنين. وبشكل مواز لهذا ستكون هناك تصفية مضطردة لإكراه الدولة واستخدامها للقوة حيث ستنتقل وظيفة الإكراه إلى المنظمات الاجتماعية ليحل ضغطها محل القسر الحكومي والضبط الحر محل الضبط المفروض. كما سيختفي بعض وظائف الدولة لأنه سيكون قد استنفذ سبب وجوده، أما الوظائف الأخرى كالتخطيط والمحاسبة وإدارة الاقتصاد وتطوير الثقافة الخ، فستشهد تغييراً في الطبيعة بينما تتحول الوظائف السياسية إلى وظائف اجتماعية، وسيكون هنالك تحول من هيمنة الدولة إلى الإدارة الذاتية الشيوعية.

إلا أن نظرية (دولة كل الشعب) التي اعتمدها خروتشيف سوف تتوارى بعد اختفائه عن المسرح السياسي على الرغم من تعبيرها رغبة الشعب السوفيتي في التخلص من وطأة نظام راح يضغط عليه بشدة. وربما يمكن القول بأن نظرية البيرسترويكا (وهي تضم ركني الكلاسنوست/الشفافية والبيروسترويكا/إعادة البناء) التي اعتمدها كورباتشيف جاءت كاستجابة لهذه الرغبة حيث نشأت هذه النظرية كعلاج للوضع الصعب الذي بدأ يعيشه الاتحاد السوفيتي مع حلول الثمانينات بعد أن أخذ يفقد قوة الدفع فيه، وشرعت تطفو على سطحه عناصر الركود التي تمثلت أول ملامحها في تباطؤ النمو الاقتصادي والتآكل التدريجي في قيم الشعب السوفيتي الأيديولوجية والثقافية وحدوث صراع بين القول والفعل ولد لدى الرأي العام السلبية وانعدام الثقة بالنظام السوفيتي ومبادئه وسياساته، وكان من الطبيعي تماماً أن يتمخض هذا الوضع عن فجوة ثقة بعد أن أصبح كل ما يقال على المنابر ويطبع في الصحف والكتب موضع شك، وأخذ التحلل يسري في الأخلاقيات العامة وعرف الضعف طريقة إلى الشعور العظيم بالتضامن بين المواطنين. كما تمثلت عناصر الركود في تشجيع الكلام المعسول والرشوة والخضوع وتصاعد مشاعر الاستياء لدى الشعب من سلوك الأشخاص الذين كانوا يسيئون استعمال السلطة ويكدسون الثروات، بل كانوا يتحولون في بعض الحالات إلى شركاء في الأعمال الإجرامية إن لم يكونوا منظمين لها، وهو ما كان يحدث إلى جانب نمو البيروقراطية التي حجبت الملكية العامة بالتدريج عن مالكها الحقيقي أي الإنسان العاطل بقدر ما أخضعتها لسلطة موظفي الإدارة واستغلالهم لمنافعها. ويخلص كورباتشيف من متابعة هذه المظاهر السلبية إلى التأكيد على أنه ومن خلال منهج أمين وغير متحيز توصل إلى الاستنتاج المنطقي الوحيد الذي يفيد بأن البلاد كانت على شفا أزمة تجعلها بحاجة ماسة إلى التغيير الذي جسدته نظرية البيروسترويكا. ويحدد كورباتشيف جوهر هذه النظرية بقوله إنها ثورة بقدر ما تتضمن التعجيل الحاسم بالتطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع السوفيتي والذي هو تطور ينطوي على تغييرات جذرية على الطريق نحو حالة جديدة كيفياً، دون أن تكون

هذه الثورة الجديدة التي يدعو إليها بديلا عن ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م بل هي مجرد مرحلة على طريق إنجاز مهام تلك الثورة، وكان لينين قد لاحظ من قبل أن فرنسا، بلد الثورة البرجوازية التقليدية، قد احتاجت لإنجاح ثورتها العظمى خلال الأعوام ١٧٨٩-١٧٩٣م إلى القيام بثلاث ثورات أخرى (١٨٣٠ و١٨٤٨ و١٨٧١). ويستنتج كورباتشيف من ذلك أن من الطبيعي جداً اقتران ثورة أكتوبر ١٩١٧م بثورات أخرى منها ثورة البيروسترويكا لأنها مدعوة لإجراء تغييرات اجتماعية سياسية ثقافية ربما أكثر عمقا من التغييرات التي تجريها الثورات البرجوازية في هذا المجال، إلا أن الثورة الجديدة تتميز بأنها ثورة (من الأعلى) حيث إن التغييرات الثورية العميقة التي تتضمنها وإن كانت تحتمها تغييرات موضوعية في الوضع والطباع الاجتماعية فإنها تغييرات يتم تحديدها وتنفيذها بناء على مبادرة من السلطة نفسها. فحملة البيروسترويكا كما يقول كورباتشيف بدأت بناء على مبادرة الحزب الذي طرحها وتولى قيادتها، وهي حملة ذات مضمون اشتراكي لارتباطها الوثيق بالاشتراكية كنظام اجتماعي لذلك فإنه يود مباشرة جميع الصلاحيات وتنفيذ جميع الإصلاحات وفقا للخيار الاشتراكي الذي يبحث داخله لا خارجه عن أجوبة لكل الأسئلة التي تثار، كما أن نجاحات وإخفاقات هذه الحملة على حد سواء ستُقاس بمعايير اشتراكية واشتراكية فحسب.

إن نظرية البيروسترويكا بمضمونها الاشتراكي ترى في السياسة الشيء الأكثر أهمية في العملية الثورية لذلك فإنها تعطي أولوية كبيرة للتدابير السياسية. وهي تنطلق في هذه التدابير من الفرد حيث يقول كورباتشيف (إن واجبنا الرئيسي هو السمو بالفرد روحيا واحترام عالمه الداخلي وإعطائه قوة معنوية، وهذا ما توفره بالدرجة الأساسية الديمقراطية. فالبيروسترويكا نفسها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الديمقراطية، ولما كنا ننظر إلى مهمتنا على أنها الكشف عن إمكانيات الاشتراكية والاستفادة منها عن طريق تكثيف العامل البشري فلا يمكن أن يكون هناك طريق آخر غير الديمقراطية. ويكمن جوهر البيروسترويكا في حقيقة أنها توحد بين الاشتراكية والديمقراطية لأن المزيد من الديمقراطية يعني المزيد من

الاشتراكية، ولأننا نريد المزيد من الاشتراكية فإننا نريد المزيد من الديمقراطيـــة). كما تؤكد البيروسترويكا على الأولوية العليا والمباشرة لإعـــادة ترتيـــب أوضـــاع الاقتصاد، وإذ يرتبط ترتيب أوضاع الاقتصاد بإدارته فسترتبط البيروسترويكا بـــذلك ربطا وثيقا بين الديمقراطية والإدارة. إن كورباشيف يتحدث عن الظـــروف غيـــر العادية التي أدت إلى المركزية الصارمة في الإدارة السوفيتية ممـــا ترتـــب عليـــه تقلص الأساس الديمقراطي للنظام الإداري هنـــاك، والبـــديل الـــذي يطرحـــه هـــو ديمقراطية الإدارة حيث أخذ نظام الإدارة الذي تشكل في الثلاثينـــات والأربعينيـــات يتعارض تدريجيا مع مطالب التقدم الاقتصادي وظروفه واســـتنفذ كـــل إمكانياتـــه الإيجابية وبدأ يتحول شيئا فشيئا إلى عائق يُلحق أبلغ الـــضرر بالاقتـــصاد والإدارة معا. كما أدى هذا النظام أيضا إلى نشوء هياكل عامة تسيطر عليها البيروقراطيـــة التي توسعت عند كل مستوى واكتسبت نفوذا كبيرا جدا في جميع شـــؤون الدولـــة والشؤون الإدارية بل والشؤون العامة أيضا مما يطرح الحاجـــة إلـــى ديمقراطيـــة الإدارة التي تعني الانتقال من نظام إداري شديد المركزيـــة يقـــوم علـــى الأوامـــر الصادرة من الأعلى إلى الأسفل إلى نظام ديمقراطي يقوم على توليفه من المركزية الديمقراطية والإدارة الذاتية.

أما على مستوى العلاقات الدولية فتؤكد البيروسترويكا على دخـــول العـــالم إلى عصر استخدام الطاقة الذرية للأغراض العسكرية بما يجعل البشرية معرضـــة لدمار شامل ودائم وسريع، فالحروب في الماضي لم تكن تهدد استمرار البشرية أما اندلاع حرب نووية الآن فإنه ينطوي على خطر محو كل شيء حي من على وجـــه البسيطة. وهكذا فإن كل واحد منا ملوم بأن يتعلم كيف يعيش في سلام في هذا العالم ومعه، وقد أصبح الوقت مناسبا للتخلي عن الأفكار الخاصة بالسياسة الخارجية التي تنطلق من عقلية إمبراطورية، فعدم قدرة أي من الاتحـــاد الـــسوفيتي أو الولايـــات المتحدة الأمريكية على فرض إرادته على الآخر أو على الآخرين لا يُبقي أمامهمـــا إلا خيارا واحدا هو خيار العلاقات القائمة بينهما على التكافؤ والاحترام المتبـــادل. والمبدأ الأساسي لوجهة النظر السياسية الجديدة هذه بسيط للغاية ويمكن تلخيصه في

أن الحرب النووية لا يمكن أن تكون وسيلة لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو أيديولوجية أو أية أهداف أخرى مما يعني سقوط الأفكار التقليدية عن الحرب والسلم بعد أن لم يعد ممكنا ضمان الأمن بالوسائل العسكرية، وفي ضوء كل ما تقدم يصبح سباق التسلح أمرا سخيفا لأن منطقه يقود إلى تقويض الاستقرار في العلاقات الدولية بقدر ما يقود إلى نزاع نووي، ولن يتحقق الأمن إلا عن طريق نزع السلاح وحل المشاكل عن طريق القرارات السياسية. والذي نخلص إليه مما تقدم هو أن الإطار الماركسي اللينيني العام والموحد للفكر الماركسي السوفيتي لم يمنع هذا الفكر من إنتاج وتطوير محاور متعددة ومتنوعة على مستوى الممارسة التي كانت غنية بعطائها بسبب كونها ممارسة ثورية حتى أنها أفرزت عبر تاريخ الاتحاد السوفيتي صياغات متنوعة ومختلفة للفكر الماركسي كان الحزب محورها عند لينين بينما كانت الثورة الدائمة محورها عند تروتسكي لتختلف هذه المحاور على مستوى الفكر والممارسة باختلاف الظروف والمفكرين الذين أنتجوها.

المبحث الثاني

الماركسية الغربية الجديدة

إذا كان الفكر الماركسي قد حظي بأهم تطبيقاته في التجربة السوفيتية ومن خلالها، فقد تعرضت هذه التجربة للنقد من فريق من المفكرين الماركسيين مما حدا بفريق آخر منهم إلى إعادة النظر بالفكر الماركسي بقصد تطويره وتلافي سلبيات التجربة السوفيتية. وسنحاول في هذا المبحث متابعة هذين الاتجاهين في الفكر السياسي الماركسي المعاصر.

أولا: تيار النقد الماركسي الغربي للتجربة السوفيتية..

تعرضت التجربة السوفيتية للنقد على يد العديد من المفكرين الماركسيين الذين كان منهم على سبيل المثال كارل كاوتسكي وروزا لكسمبورغ والتروتسكيين الجدد.

١. كارل كاوتسكي ١٨٠٤-١٩٣٨م:

ويعده اقتصاديو مدرسة مانشستر (كاهن الاشتراكية العلمية العظيم)، والمقصود بالاشتراكية العلمية هو الماركسية. وسيبدو كاوتسكي بصفته هذه (الممثل اللامع للفكر الماركسي) على حد قول سامي براشا في كتابه (الماركسية بعد ماركس)، وهو ما سيعكسه بشكل خاص كتابه (الماركسية وناقدها برنشتين) الذي كرسه للرد على أفكار برنشتين التي تضمنها كتابه (الاشتراكية النظرية والديمقراطية الاجتماعية العلمية) الذي حاول فيه تفنيد للماركسية. فقد أوضح كاوتسكي في مناقشته لتعريف المادية التاريخية مع برنشتين إن المفهوم الماركسي للتاريخ لا يتضمن التأكيد على الدور الحاسم للعوامل الاقتصادية فقط، وإنما يتضمن أيضا التأكيد على دور العوامل الأيديولوجية والأخلاقية، وأنه لا يقبل بالتسليم بموقف برنشتين الذي يجعل من الإنسان مالكا لمفاتيح التاريخ. فالإنسان كما يرى

كاوتسكي عاجز عن أن يكون سيد القوى الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي مما يعني ضرورة التمييز بين الفترات التي يستطيع فيها الإنسان السيطرة على القوى الاقتصادية في هذا المجتمع والفترات التي لا يستطيع فيها ذلك لأنه قد يستطيع السيطرة على هذه القوى الاقتصادية في فترات الازدهار الاقتصادي، ولكنه سيفشل في ذلك في فترات الأزمات الاقتصادية. ثم من هو الذي يستطيع السيطرة على القوى الاقتصادية، هل هم الفلاحون أم الحرفيون أم صغار التجار أم الأجراء؟ لا إنهم ليسوا هؤلاء ولا حتى الرأسماليون، إن من يسيطر على القوى الاقتصادية هم فقط كبار الرأسماليين الذين لا يشكلون كل المجتمع. ويخلص كاوتسكي مما تقدم إلى التأكيد على أن الإنسانية بمجموعها لا تستطيع أن تكون سيدة القوى الاقتصادية إلا في حالة واحدة فقط هي الحالة التي تهيمن فيها المصلحة الجماعية على المصلحة الخاصة. ويبدو أن برنشتين يؤكد بأن المصلحة الجماعية تهيمن بالتدريج على المصلحة الخاصة ليحل المجتمع محل الفرد تدريجيا حتى في ظل النظام القائم، وهذا ما يرد عليه كاوتسكي باستعراض لواقع الطبقات الاجتماعية يكشف عن تمسكها بمصالحها الخاصة ويؤكد بأن الجميع يطالبون بالمزايا على حساب الجماعة ويتوخون نهب الدولة والمستهلكين، ولا يستثنى من ذلك إلا الطبقة العمالية التي هي الطبقة الوحيدة التي تعاني من المزايا التي تتمتع بها كل الطبقات الأخرى بما يجعلها الطبقة الوحيدة المؤهلة للقضاء على المصالح الخاصة لكل الطبقات.

وعارض برنشتين أيضا الفكرة التي استخلصها ماركس من ملاحظته لظاهرة تركز رأس المال والقائلة بأن النظام الرأسمالي يقود حتما إلى انتزاع ملكية الجمهور لمصلحة عدد صغير من الرأسماليين الكبار، حيث رأى أن التنامي الواسع في الثروة الاجتماعية سيكون مصحوبا بتزايد عدد الرأسماليين بدلا من انخفاضه كما يقول ماركس، وهكذا فإن ما يقود إلى الاشتراكية ليس إفقار الجمهور وإنما بالأحرى إثراءهم. ويتصدى كاوتسكي لاعتراض برنشتين هذا ليثبت صحة فكرة ماركس في هذا الخصوص، فيناقش الجداول الإحصائية التي يوردها كاوتسكي ليؤكد عدم صحة الاعتماد على الدخل كأساس لقياس الثروة ومن ثم تأكيد زيادة أو

انخفاض عدد المالكين. إن ما كان كاوتسكي واثقا منه هو تقدم الاستثمارات الضخمة لاسيما خلال الأعوام ١٨٨٢-١٨٩٥م التي لم تزد الاستثمارات الصغيرة خلالها إلا بنسبة ١٨%، في حين تضاعفت فيها الاستثمارات الكبيرة وإن لم تشمل هذه القاعدة الزراعة. كما أخذ كاوتسكي على برنشتين عدم تسليمه بنظرية الأزمة التي قال بها ماركس سابقا، وعارض اعتقاده بعدم ضرورة تفاقم الأزمات في المستقبل وترجيحه لاحتمال تراجعها بسبب التقدم الثابت في مضمار التقنية والتنظيم الصناعي واصفا رأي برنشتين هذا بالتبسيطية لأنه يقوم على ملاحظة حالة استثنائية عرفها المجتمع الرأسمالي في زمنه تميزت بالازدهار الاقتصادي الذي اعتقد بإمكانية استمراره إلى الأبد. هكذا أكد كاوتسكي ماركسيته من خلال رده على برنشتين، لكن هذه الماركسية ستبقى متمتعة ببعض الخصوصية التي من شأنها أن تميزها، بشكل من الأشكال، عن ماركسية ماركس نفسه.

لقد أبرز هيرمن بريل بوضوح العنصرين الذين كانا يحددان معالم الفكر الكاوتسكي منذ البدء وهما:

١. التنويرية العقلانية التي كانت طاغية على فكر الثورة الفرنسية.
٢. النزعة العلمية الطبيعية وهي نزعة العصر السائدة آنذاك والتي قادت كاوتسكي إلى الداروينية.

ووافق على هذا بيير سويري الذي أكد أن كاوتسكي، مثله في ذلك مثل العديد من المثقفين الأوربيين في عصره، قد سحرت لبه وفتنته العلوم الطبيعية والداروينية، فوجد نفسه منقادا إلى تشييد تصوره للعالم التاريخي على غرار صورة العالم الطبيعي. وهذا ما نلمسه بوضوح في القسم الأول من كراس كاوتسكي (مصادر الماركسية الثلاث) الذي أكد فيه أن الماركسية التي يعتنقها هي بمثابة الاستنتاج التركيبي للعلوم الطبيعية والسيكولوجية. لقد اعتنق كاوتسكي الشاب الداروينية في العقد السابع من القرن التاسع عشر عندما كان العالَمُ المثقف أسير سحرها، وكان هدفه أن يجعل من نظريته في التاريخ تطبيقا للداروينية كأداة لتحليل التطور الاجتماعي. ويؤكد أريك ماتياس في كتابه (كاوتسكي والكاوتسكية) بأن خط تطور

مستقيم لا اعوجاج فيه يوصل من نتاج كاوتسكي الشاب قبل تحوله إلى الماركسية (عرض لتاريخ التطور الإنساني) إلى ثمرة شيخوخته الفكرية (المفهوم المادي للتاريخ) الذي يحاول فيه كاوتسكي الشيخ إرساء قواعد القانون الشامل الذي يحكم التطور الإنساني والحيواني والنباتي في آن واحد ليصل بذلك إلى قمة ميتافيزيقية التطور وعلميتها المشوهة.

ويبدو أن تجربة الحزب الاشتراكي الألماني الذي نشأ عام ١٨٧٥م مع مؤتمر كوتا قد كان لها تأثيرها في تطور هذا الاتجاه لدى كاوتسكي. فقانون الاشتراكيين الذي أصدرته الحكومة في حينه فرض على هذا الحزب التوجه نحو النشاط البرلماني، وقانون الطوارئ حصر الدعاية الأيديولوجية الحزبية ضمن الرايخ (البرلمان) الألماني كإطار شرعي وحيد وأرغم الحزب على صرف شطر أكبر من ذي قبل من نشاطاته السياسية في الصراعات والحملات الانتخابية مما استتبع خضوع القيادة الحزبية التدريجي لنفوذ ممثلي الحزب في الرايخ الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من العناصر الحزبية الأكثر اعتدالا فاتضحت بذلك الملامح البرلمانية الإصلاحية في الحزب وازدادت رسوخا يوما بعد يوم. أما البرنامج الجديد المعروف باسم (أيرفورت) والصادر عام ١٨٩١ بعد انتهاء مفعول قانون الاشتراكيين، فقد تضمن مقدمة نظرية كتبها كاوتسكي بلغة المصطلحات الماركسية دون أية رابطة تربطها بالقسم الثاني من البرنامج والذي كان ذا طابع عملي إصلاحي صرف لتنعدم بذلك الوحدة بين النظرية والتطبيق في البرنامج الجديد، فضلا عن أن الأيديولوجية الرسمية للحزب أعطت مصطلحات كاوتسكي الماركسية في المقدمة مفهوما آليا يقتصر على (التطور الطبيعي الحتمي) الذي يصل إلى مطافه النهائي مع تحقق المجتمع الاشتراكي. فكان هذا التفسير القدري ذو المفاهيم الارتقائية للماركسية بمثابة تعبير عن الأيديولوجية الرسمية للحزب، وسيستجيب كاوتسكي من الآن فصاعدا لمثل هذا التفسير ليصبح بالتالي منظر الحزب. واتسجاما مع هذا الاتجاه فإنه يؤكد أن الديمقراطية تهدف إلى الدعوة إلى أسلوب الصراع الطبقي السلمي، وأن حزبه ثوري غير أنه ليس الحزب الصانع للثورات،

فالأهداف لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الثورة ولكنهم ليسوا بخالقي هذه الثورة مثلما أن الأعداء ليس بمقدورهم كبح جماحها أو الحيلولة دون قيامها، وأن من الضروري للاشتراكية الديمقراطية أن تتجنب بل وتحارب كل ما يؤدي إلى استفزاز الطبقة الحاكمة أو دفعها إلى ملاحقة الاشتراكيين الديمقراطيين.

هكذا يكون كاوتسكي قد أفرغ الماركسية من كل ما تتسم به من ثورية ليبقى عند حدود التطور الارتقائي الذي يضمنه في رأيه النمو المستمر للأصوات الانتخابية مما يوجب على الاشتراكيين الحرص على هذا النمو والعمل على تحقيقه من خلال البرلمان لأن أي نشاط خارجه سيكون مقرونا بالخطر، فالصراع الانتخابي هو في آن واحد مجال للعمل الجماهيري الأعظم فعالية وهو صمام الأمان الذي يحول دون حدوث الانفجار. بذلك كانت انتخابات الرايخ بالنسبة له دليلا على التطور لأن الانتخابات النيابية كما يؤكد تتطلب من الحزب تجميع سائر القوى وتعبئتها، وأنها، أي الانتخابات، تخبئ في تربتها بذور التفاؤل وتعد بالخير العميم، أما التحريض فسيخنق كل الوعود ويُعرّض الحزب لخسائر فادحة. إن خضوع كاوتسكي لمقولة التطور الارتقائي يلخصه تأكيده على أن الحزب الدعائي لا يحرك التطور لكنه أداة في يد التطور. ونخلص مما تقدم إلى أن كاوتسكي بذل جهدا كبيرا لتحقيق التوافق بين الماركسية والتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها أوربا في نهاية القرن التاسع عشر، ولا شك أن جهده في هذا المجال قد انتهى به إلى صياغة جديدة للماركسية حملت تسمية الماركسية الكاوتسكية.

٢. روزا لكسمبورغ ١٨٧١-١٩١٩م:

تمثل روزا لكسمبورغ نمطا آخر من الماركسيين ذوي الإسهامات الخاصة، على الأقل في ميادين معينة. وقد ظهرت أفكارها الواسعة إلى حد بعيد في كراسات كتبتها في إطار نشاطها السياسي لطرح آرائها بصدد قضايا خاصة أو للرد على الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان وغيرهم. هكذا كان كراسها (الإضراب العام)

مكرسا لطرح رأيها الخاص بصدد الدور الذي يمكن أن يلعبه الإضراب الجماهيري في العمل ضد النظام الرأسمالي، بينما كان كراسها (إصلاح اجتماعي أم ثورة؟) على سبيل المثال مخصصا للرد على برنشتين وكونراد شميدث فيما ذهبا إليه من تكييف الرأسمالية وبالتالي تحقيق الاشتراكية عن طريق الإصلاحات.

وأمام هذه السعة التي تميزت بها أفكار روزا لكسمبورغ، سنضطر إلى اختيار أهم أفكارها السياسية التي عبرت بشكل متميز عن خصوصيتها وجسدت في الوقت نفسه كفاءتها الفكرية. لقد حاولت روزا إقامة الدليل على خطأ ما ذهب إليه الماركسيون النمساويون بصدد الإمبريالية ومستقبل الرأسمالية. فقد ألمح أوتو باور منذ عام ١٩٠٧م إلى أن الإمبريالية قد تفضي، بعد مرحلة حرجه بالنسبة للسلم، إلى تجاوزها وتخطيها النهائي موضحا أن مضاعفة السياسة الإمبريالية لأخطار الصدام وتحويلها للأنظمة الديمقراطية إلى أنظمة عسكرية تعامل الشعوب الخاضعة بالحديد والنار لن يمنع هذه السياسة من أن تؤدي أيضا إلى دمج هذه الشعوب في دائرة الحضارة الحديثة وتمهيد السبيل أمام اقتصاد عالمي تنزع فيه معدلات الربح إلى التساوي، لتنتج عن ذلك في خاتمة المطاف الأسس اللازمة لتجاوز النزعات القومية. بيد أن هيلفر دينك هو الذي حدد بدقة عام ١٩١٠م الآفاق الممكنة للرأسمالية لمرحلة سلمية ما بعد إمبريالية مؤسسا نظريته عن الإمبريالية على التبدلات التي تطرأ على الرأسمالية حتى يبلغ تركز الرساميل فيها مستوى معينا يفضي إلى تكوين التروستات والكارتلات. وحين يؤدي انصهار الرأسمال المصرفي/المالي والصناعي في هذا المجال إلى نشوء أوليغارشية مالية محدودة وقوية تهيمن على عدد من الشركات الكبيرة ستؤول المزاحمة إلى الزوال في حدود السوق القومية بينما يفضي ظهور طرائق وأساليب احتكارية مماثلة وتطورها في جميع الأقطار الرأسمالية الكبيرة إلى تفاقم المنافسة في السوق الدولية. ولما كان البحث عن الأرباح الفائضة وما ينجم عنه من ارتفاع في الأسعار ينزعان في الوقت نفسه إلى الحد من طاقات السوق القومية، فإن تحقيق الأرباح الفائضة يؤجج الصراع على منافذ التصدير بين جميع الدول الرأسمالية مما يؤدي بدوره إلى

صراع سياسي وعسكري. غير أن هيلفر دينك لا يرى أن هذا الصراع سيتسبب حتما في تصدع عام في النظام الرأسمالي تحت ضغط الحرب والثورة؛ لأن التركز الرأسمالي المستمر على الصعيد الدولي يمكن أن يفضي في رأيه إلى نفي المزاحمة في إطار اقتصاد عالمي موحد تحت هيمنة ما يمكن تسميته بما فوق الاحتكارية، مثلما أفضى التركز الرأسمالي من قبل إلى نفي المزاحمة على الصعيد القومي.

وما ذهب إليه هيلفر دينك كان قد أخذ به كذلك كاوتسكي عام ١٩١١م، غير أن روزا تصدت لهما محاولة إقامة البرهان على أن تناقضات سيرورة التراكم الرأسمالي ستفضي إلى استحالة تطور الرأسمالية بعد أن تكون قد قادتها إلى الانتشار على امتداد سطح الكرة الأرضية. وأكدت، بعد نقدها لبعض مخططات ماركس في هذا المجال، أن المرء إذا لم يسقط هذه الظاهرة من اعتباره فسيلاحظ أن الرأسمالية تعمل من خلال إنتاجها الدائم لبضائع (بالية) لا يمكن أن تباع إلا إلى الشرائح ما قبل الرأسمالية في أوربا أي الحرفيين والفلاحين ثم إلى شعوب المستعمرات التي لم تدرك بعد طور الإنتاج الرأسمالي. والحال أن تطور الرأسمالية يقضي بانحلال الشرائح ما قبل الرأسمالية في المتروبولات ويرغم بلدان ما وراء البحار على الانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى الاقتصاد السلعي ثم الانتقال، نتيجة تصدير الرساميل بوجه خاص، من الاقتصاد السلعي البسيط إلى الإنتاج الرأسمالي. هكذا تتمخض مسيرة التراكم الرأسمالي في أبعادها العالمية عن تناقض يتعذر تذليله، فالرأسمالية لا تستطيع أن تحقق التراكم الرأسمالي إلا إذا وسعت نطاق عملها ليشمل التشكيلات غير الرأسمالية ويدمجها فيها، لكن علاقة الإنتاج الرأسمالية تنزع أثناء عملية الاندماج هذه إلى أن تعم وتنتشر وتصير عالمية، وهذا بالذات ما يهدد الشروط الضرورية للتراكم الرأسمالي بالدمار.

وترتيبا على ما تقدم حددت روزا موقفها من المسألة القومية، حيث رفضت منذ بداية حياتها السياسية وحتى نهايتها الموقف الماركسي الأساس القائل بالأهمية البالغة لنضال الأمم/القوميات المضطهدة من أجل حقها في تقرير المصير. وقد نشرت روزا كتاباتها الأولى حول هذه المسألة عام ١٨٩٣م وكتبت آخر أعمالها

حولها قبل موتها ببضعة أشهر وكانت أهمها المقالة التي كتبتها عام ١٩٠٨م بعنوان (مسألة القومية والاستقلال الذاتي). وترى روزا في هذا الخصوص أن أحد أهداف الاشتراكية هو القضاء على كل أشكال الاضطهاد بما فيها إخضاع أمة لأخرى، لكن من الخطأ أن يستجيب الثوريون استجابة غير مشروطة لحق الأمم في تقرير مصيرها. فتحقيق مطلب حق تقرير المصير غير ممكن في ظل الإمبريالية ودولها التي ستخرقه على الدوام، أما في ظل الاشتراكية فلا حاجة لهذا المطلب لأن كل الحدود القومية ستزول، على الأقل بالمعنى الاقتصادي، أما مسائل اللغة والثقافة فهي مسائل ثانوية يمكن حلها دوما ودون صعوبة. أما من ناحية إستراتيجية، فقد كانت روزا تعتقد أن الدفاع عن حق الأمم في تقرير المصير يضر بمصالح الطبقة العمالية لأنه يقوي الحركات القومية الواقعة لا محالة تحت سيطرة البرجوازية، كما كانت ترى أن دعم المصالح الانفصالية لا يوحد الطبقة العمالية في نضال مشترك ضد الطبقات الحاكمة في كل البلدان بل يعمل على تقسيمها، وإن الدفاع عن حق تقرير المصير يفسد وعي الطبقة العمالية ويشوش الصراع الطبقي. وهي تقول في كراسها (الثورة الروسية) أن الطابع الخيالي البرجوازي الصغير يكمن في هذا الشعار القومي (حق تقرير المصير)، أما داخل البلدان الرأسمالية نفسها فإن روزا كانت قد اعتمدت إستراتيجية خاصة في العمل ضد النظام الرأسمالي وإقامة المجتمع الاشتراكي من خلال تأكيدها على أن من الوهم المطبق الاعتقاد بأن النقابات ستتوصل إلى مشاركة أرباب العمل في سلطتهم في المصانع ثم الحلول محل في مرحلة لاحقة، مثلما أن من الوهم أيضا الاعتقاد بقدرة هذه النقابات على الحصول على زيادات في الأجور يتضاءل معها الربح والاستغلال شيئا فشيئا حتى يتلاشيا نهائيا. صحيح أن النشاط النقابي سيبقى واحدا من عناصر الكفاح ضد الرأسمالية، لكن عليه في الوقت نفسه أن يتخلص من كل السذاجة الإصلاحية والأوهام الفوضوية وأسطورة الإضراب العام القاضي بتحطيم سيطرة رأس المال، فاستيلاء البروليتاريا على السلطة هو وحده القادر على أن يضع حدا لسيطرة البرجوازية وإن كان لابد هنا أيضا من الامتناع عن تعليل النفس بالأوهام بصدد

الدور الذي يمكن أن يلعبه النضال البرلماني في تحقيق مثل هذا المشروع. فقوة الحركة الاشتراكية تكمن في نشاط الجماهير خارج البرلمان، وانتصارها لا يقوم إلا على أنقاض الدولة التي يتجسد فيها عنف البرجوازية السياسي، أما النشاطات الشرعية للاشتراكية الديمقراطية والعمل الدعائي والتنظيمي الذي تتطلع إلى استخدامه لإيقاظ وعي البروليتاريا الطبقي، فلا معنى لها إلا بقدر ما يسهمان في إعداد العدة للحظة التي تنزل فيها الثورة من الرؤوس إلى القبضات لأن العنف هو القانون الأعلى لصراع الطبقات .

لقد اشتهرت روزا لكسمبورغ باعتمادها نوعا من العفوية في العمل السياسي يتعارض مع توجهات لينين لاسيما في كتابه (ما العمل). فتنظيم البروليتاريا في رأيها ليس مرتبطا بالاشتراكية الديمقراطية التي هي عندها البروليتاريا ذاتها لأن العفوية والوعي ليستا عمليتين منفصلتين ميكانيكياً، فخلال الصراع نفسه يحرز العمال مزيدا من الوعي بمهام هذا الصراع، أما الطليعة العمالية الواعية فتكون في حالة صيرورة دائمة ولكن كلما ازداد عدد أفراد الطبقة العمالية ووعيهم كلما قلت إمكانية حلول الطليعة المتعلمة محلهم، وكلما تزايد وعي هذه الطبقة وثقافتها كلما تحطمت أكثر فأكثر القاعدة الاجتماعية التي يرتكز عليها وجود القادة ودواعي الحاجة إليهم لتصبح الجماهير هي القائدة ويتحول قادتها إلى مجرد منفذين وأدوات لحركة الجماهير الواعية. وترى روزا أن (لا وعي) الجماهير العمالية بات ينتمي إلى أزمان ولت ومضت مما يجعل الاتجاه المهيمن على الحركة الاجتماعية هو إلغاء القادة والجماهير المنقادة بالمعنى البرجوازي، فالجماهير العمالية تخضع لعفويتها لأنها تدرك جيداً أن لعبة الدعائيين البرجوازيين ستصبح أسهل بكثير إذا ما أعيق تطور العمل العفوي والمبادرة والحس السياسي للقطاعات المتقدمة من الطبقة العاملة في المرحلة الراهنة. ولاحظت روزا منذ عام ١٩٠٢م ومع الإضراب العام في بلجيكا أن تاريخ الثورات السابقة يؤكد أن الحركات الشعبية العنيفة هي ظواهر اجتماعية بديهية تنتج عن قوة طبيعية نابعة من الطبيعة الطبقية للمجتمع الحديث أكثر مما تنتج عن وعي تعسفي لقادة أو أحزاب.

كما تستشهد روزا بواقع ثورة ١٩٠٥م الروسية لتؤكد أن التقلبات التكتيكية المهمة والأكثر جدوى خلال السنوات العشرة الأخيرة لم تكن من ابتكار بعض القادة بل كانت في كل مرة نتاجا عفويا للحركة العمالية الروسية التي قامت بنشاطات لم يكن أكثر الاشتراكيين جرأة وشجاعة يتجرأ على التفكير فيها، حيث تشكلت وبعفوية مجالس عمالية في المصانع الرئيسية والمراكز الصناعية المهمة بأسرها. ورتبت روزا على هذه الفكرة نتيجة تتلخص في تحفظها على التنظيمات السياسية الواعية خصوصا عندما تتخذ طابعا مركزيا كالحزب الذي أسسه لينين وكشف في سياساته عن تقصير هذه التنظيمات بالقياس إلى المبادرة الخلاقة للطبقة العاملة. وأكدت أن الطليعة الواعية وبدلا من أن تسبق الحركة الجماهيرية أو أن تقودها كما تزعم، ظلت في الواقع مجرورة خلف هذه الحركة في مناسبات ثورية عديدة، ولا تجد روزا مانعا من أن تطلق هنا عبارتها القائلة إن الحزب يلعب بطبيعته دورا محافظا. إلا أنها وعلى الرغم من موقفها هذا تجاه التنظيم، تعود فتؤكد أهميته عبر تجربتها في العمل في منظمة سبارتاكوس، وقولها إن التنظيم المركزي للحزب شرط أساسي لقدرة الجماهير على النضال، وأن على الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان التشديد على الإمساك بزمام المبادرة بالعمليات وقيادتها ودعوتها للحزب الاشتراكي الديمقراطي لتحمل مسؤوليتها باعتباره الجزء الأكثر وعيا وتنظيماً في العمال. وكان قد تم إخضاع هذا التناقض في المواقف لتفسيرات متعددة لا ضرورة هنا للخوض فيها لنكتفي بالقول مع دانييل كيران بأن هذا التناقض يكشف في الواقع عن ارتباك روزا الذي ربما كان هو السبب في بقاء كتاباتها غير مؤكدة وغير ذات نتيجة، وأن هذا التناقض هو مظهر لسوء الفهم الذي يسود أعمال روزا الفكرية بأسرها.

٣. التروتسكية الجديدة:

سبق أن رأينا من قبل أن تروتسكي أفلح في تأسيس الأممية الرابعة التي التف حولها وانتمى إليها عدد من المفكرين الماركسيين المعارضين للتجربة

السوفيتية. ولكن جذوة الأممية الرابعة قد خبت لفترة طويلة وخبت معها جذوة الأفكار التي أطلقها تروتسكي في حينه لتعود هذه الجذوة للتوهج في نهاية الستينات وبداية السبعينات من القرن العشرين. غير أن هذه المنظمة الأممية شهدت منافسة كبيرة بعد أن ظهر العديد من المنظمات التي حملت نفس التسمية بل وادعى كل منها الحق في احتكار هذا الاسم لنفسه وهي (السكرتارية العالمية) و(اللجنة العالمية) و(سكرتارية الأممية الرابعة) و(اللجنة الباريسية من أجل إعادة تنظيم الأممية الرابعة) وأخيرا وليس آخرا (جماعة الاشتراكية العالمية). وقد خلق تعدد المنظمات التي تحمل اسم (الأممية الرابعة) نوعاً من الارتباك بالنسبة للتروتسكيين مما ولد قناعة لدى بعضهم بالانفضاض عنها وتشكيل أممية جديدة. وطُرح هذا الاقتراح بجدية تامة في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٣م من قبل التروتسكيين الأمريكان الذين انفصلوا عن (الحزب الاشتراكي) التروتسكي في الولايات المتحدة وأطلقوا على أنفسهم اسم (رابطة الصراع الطبقي)، أما المنظمة التروتسكية الأمريكية الأخرى والمسماة (رابطة السبارتاكوسيين) فقد عقدت في عام ١٩٧٣م ذاته مؤتمراً وطنياً أعلنت فيه عن تأسيس أممية جديدة. ولم يقتصر حدوث ذلك على الولايات المتحدة الأمريكية فحسب وإنما يلاحظ حدوثه أيضا في كل بلد من البلدان الأوربية التي راحت تنشأ فيها منظمات تروتسكية متعددة كما في فرنسا مثلاً التي توجد فيها أكثر من عشر منظمات تروتسكية تبرز بينها جماعة (الأممية الاشتراكية) وفريق (اشتراكية أم همجية).

وتشترك كل تفرعات الأمميات الرابعة في اعتبار نظرية تروتسكي عن الثورة الدائمة نقطة ارتكازها الأساسية. ولكن هذه النظرية لم يتم إدراكها من الجميع بشكل واحد حيث يمكن تمييز ثلاثة اتجاهات رئيسية بشأنها:

١. الاتجاه المتطرف ويمثله التروتسكي الفرنسي (بوساداس) الذي يرى أن اليسار المتطرف يتميز بقدرته التنظيمية على الإطاحة بالنظام الرأسمالي، ويمثل هذا الاتجاه في ألمانيا التروتسكيون اليساريون.

٢. الاتجاه الاشتراكي الإصلاحي الذي يستند إلى تجربة أقدم المنظمات التروتسكية في الولايات المتحدة وهي (حزب العمال الاشتراكي) الداعي إلى اشتراكية أصلاحية حذرة تقوم على خلق الانطباع بأن الإصلاح التدريجي للمجتمع الأمريكي يمكن أن يؤدي إلى تغييرات اجتماعية جذرية، ويضم هذا الاتجاه التروتسكيون الكنديون الذين يخضعون إلى حد كبير جداً لتأثير التروتسكيين الأمريكان كما يضم أيضا التروتسكيين في ألمانيا لاسيما منظمة (شيوعي ألمانيا الامميين).

٣. الاتجاه المعتدل الذي يشغل موقعا متوسطا بين الاتجاهين السابقين ويمثله التيار الماركسي الثوري في الأممية الرابعة.

إن التروتسكية المعاصرة، وعلى الرغم من تعدد ألوانها وتنظيماتها، تبقى تمثل تياراً من تيارات الماركسية اللينينية خصوصاً بعد أن ظهر بعض المفكرين ممن راح يعمل على إثرائها. فقد بقي اسحق دويتشر متفاعلاً مع الفكر التروتسكي على الرغم من أنه قطع صلته الرسمية بالتروتسكية، وكان تفاعله هذا في كثير من الأحوال إيجابياً بقدر ما تبنى الكثير من المعطيات الفكرية التروتسكية. وقد بدأ دويتشر مناصرته لأفكار تروتسكي ونظرية الثورة الدائمة ورفضه لنقيضها نظرية ستالين عن الاشتراكية في بلد واحد التي اعتبرها ردة فعل أيديولوجية على ظروف آنية، وشكلا من أشكال الوعي الزائف وليست برنامج عمل واقعي. لقد ابتدأ الفصل الثاني من الثورة الدائمة قبل اقتراب الاتحاد السوفيتي من الاشتراكية بمدة طويلة ولم يكن باستطاعة الثورة الروسية المعزولة أن تضطلع بنجاح بالمهام التي ألزمت نفسها بتحققها لأنه تنفيذ هذه المهام كان مستحيلا في نطاق دولة واحدة. فكانت نظرية ستالين عن الاشتراكية في بلد واحد بمثابة (مدينة فاضلة برجماتية) كما وصفها تروتسكي. فقد تخلى الاتحاد السوفيتي عن التزاماته الاشتراكية والثورية جملةً وتفصيلاً في نهاية الحرب العالمية الثانية عندما اجتاحت جيوشه عشرات البلدان الأجنبية وهي تطارد جيوش هتلر حاملة الثورة على رؤوس حرابها وفي أبراج دباباتها، وتلا ذلك انتصار الثورة الصينية عام ١٩٤٨-١٩٤٩م فانتهت فترة

الاستراحة إلى غير عودة ورَفْعَ الستار عن فصل آخر من فصول الثورة العالمية اجتاحت فيه الانتفاضات آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية وكل انتفاضة منها وإن كانت في الظاهر ذات طابع وبعد وطنيين فإنها قد اتخذت مكانها في النهج العالمي إذ لا أحد يستطيع إيقاف المد الثوري. ثم يخلص دويتشر إلى أن الثورة الدائمة عادت إلى سابق عهدها، فمهما طالت استراحاتها المقبلة ومهما بلغت هزائمها اللاحقة فستبقى المضمون الاجتماعي-السياسي للقرن العشرين. إلا أنه يلاحظ أيضا أن الثورة الدائمة سلكت خطا يختلف كل الاختلاف عن الخط الذي توقع لها تروتسكي أن تسلكه لتكون بلدان الشرق المتخلفة والمتأخرة المسرح الرئيسي للفصول القادمة منها بدلا من أن يكون مسرحها دول الغرب المتقدمة والمتحضرة انسجاما مع تقاليد الماركسية التقليدية. وربط دويتشر قصر نظر تروتسكي في هذه المسألة بالتقييم الماركسي الكلاسيكي المُبالَغ فيه لدور الطبقة العاملة الصناعية في المجتمع الغربي الحديث.

أما أرنست ماندل فكان متجاوبا مع تروتسكي كل التجاوب فلم يُثِر أي اعتراض بصدد الثورة الدائمة، وإنما على العكس من ذلك بذل جهدا من أجل إثبات رصانتها بمحاولة التقريب بين أفكار لينين وتروتسكي في هذا المجال. فقد أوضح ماندل أن لينين تصور قيام الدكتاتورية الديمقراطية للعمال والفلاحين على قاعدة اقتصاد" رأسمالي في إطار دولة برجوازية. أما تروتسكي فقد لاحظ ضعف هذا التصور نتيجة عدم تلمسه لعجز الفلاحين المزمن عن تشكيل قوة سياسية مستقلة، مؤكدا أن طبقة الفلاحين وعلى امتداد التاريخ الحديث بمجمله تلتحق على الدوام إما بقيادة برجوازية أو بقيادة بروليتارية. فإذا كانت البرجوازية هي قائدة الطبقة الفلاحية فستنتقل هذه الأخيرة حتما إلى معسكر الثورة المضادة ليتوقف مصير الثورة على قدرة البروليتاريا على كسب الحركة الفلاحية إلى جانبها والهيمنة عليها سياسيا. وبتعبير آخر أن الثورة الروسية لم تكن قادرة على الانتصار وانجاز مهامها الثورية إلا إذا استولت البروليتاريا على السلطة السياسية وأقامت دولة عمالية مستندة إلى التحالف مع الفلاحين الكادحين. ويعلن ماندل أن هذا التوقع الذي

صاغه تروتسكي عام ١٩٠٦م، قد تأكدت صحته كليا في مجرى ثورة ١٩١٧م الروسية، كما تأكد صحته أيضا في مجرى كل الثورات التي انفجرت منذ ذلك الحين في البلدان المتخلفة، وهو يُسند تجاوبه مع أفكار تروتسكي إلى أن لينين أعاد توجيه الحزب البلشفي ضمن خط نظرية الثورة الدائمة معلنا ضرورة النضال من أجل دكتاتورية البروليتاريا وليس من أجل الدكتاتورية الديمقراطية للعمال والفلاحين.

ويتابع ماندل أفكار تروتسكي عن ضرورة الانتقال السريع من الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى الثورة الاشتراكية، فيكتب مؤكدا أن تروتسكي توقع في نظريته عن الثورة الدائمة أن البروليتاريا لا يمكنها الاكتفاء بتحقيق المهام التاريخية للثورة الديمقراطية-البرجوازية بعد استيلائها على السلطة لأن عليها المبادرة أيضا إلى الاستيلاء على المعامل وإلغاء الاستغلال الرأسمالي والبدء ببناء المجتمع الاشتراكي محاولا أن يجد سندا لذلك في التطورات الاقتصادية التي حدثت في الاتحاد السوفيتي بعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م وجاهدا من أجل تأكيد الطابع العالمي للثورة وضرورته بالشكل الذي حدده تروتسكي من خلال استقرائه لتجربة ثورة أكتوبر الروسية التي أدرك القادة البلشفيك انتصارها في هذه اللحظة كحلقة في سلسلة الثورات العالمية لأن الثورة المنتصرة في البلدان الصناعية المتقدمة، وقبل كل شيء في ألمانيا، كان ينبغي أن تخلق قاعدة الانطلاق الضرورية للتحول السريع إلى الاقتصاد الاشتراكي.

ثم يعود ماندل ويتحدث عن انتصار الجيش الأحمر في الحرب الأهلية مؤكدا توافق هذا الانتصار مع اتساع نطاق الحركة الثورية في باقي العالم ومشيرا إلى أن تنظيما اقتصاديا اشتراكيا قائما على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج كان لابد له من الاصطدام بالعديد من الصعوبات في بلد شديد التخلف حيث لم تكن الرأسمالية قد أنجزت بعد مهمة خلق الأسس المادية للاشتراكية. وكان البلاشفة مدركين لهذه الصعوبة إدراكا تاما، إلا أنهم كانوا على قناعة بأنهم لن يبقوا معزولين لمدة طويلة لأن الثورة البروليتارية كانت في اعتقادهم على وشك الاندلاع

في العديد من البلدان المتقدمة صناعيا لاسيما في ألمانيا حيث كان الاندماج بين الثورة الروسية والثورات الألمانية والإيطالية قادرا على خلق قاعدة انطلاق مادية راسخة لبناء مجتمع طبقي، وبرهن التاريخ على أن تلك الآمال لم تكن دون أساس، فالثورة انفجرت عمليا في ألمانيا، وكانت إيطاليا في وضع مشابه لذلك جدا بين عامي ١٩١٩ و١٩٢٠م. وقد لعبت الثورة الروسية دورها كمفجر ونموذج محفز للثورة الاشتراكية العالمية، فإذا لم تحقق هذه الثورة العالمية الانتصار فذلك يرجع إلى جملة أسباب منها الحرب الأهلية التي خاضتها روسيا السوفيتية مما لم يسمح لها بتقديم العون المادي والعسكري اللازم للثورات الأوربية، وأن الاشتراكيين الديمقراطيين بعد انضمامهم إلى صفوف الثورة المضادة سعوا إلى حرف العمال في الدول الغربية عن النضال من أجل السلطة بمختلف الوعود والمخادعات.

ثانيا: تطوير الماركسية..

إن النقد الذي تم توجيهه إلى التجربة السوفيتية دفع العديد من المفكرين الماركسيين إلى إعادة النظر في الماركسية، ولم يقم هؤلاء بمثل هذه المحاولات من منطلق عدائهم ومعارضتهم للتجربة السوفيتية وإنما من منطلق الحرص على أن تسير هذه التجربة في الطريق الصحيح، معتقدين أن ذلك لا يمكن أن يتم ما لم يتم تطوير الماركسية نفسها. وشارك في هذا التطوير عدد كبير من المفكرين الغربيين الذين وجدوا ضرورة لذلك ليس في العوامل السابقة فحسب بل وفي اعتبارات أخرى أيضا كالتطورات التي شهدها العالم وعرفتها طرق المعرفة الخ، ويأتي في المقدمة من هؤلاء المفكر الإيطالي كرامشي الذي سنعرض أفكاره فيما يلي.

<u>انطونيو كرامشي١٨٩١-١٩٣٧م:</u>

تعامل كرامشي مع نصوص ماركس بطريقة نقدية تختلف عن الطريقة التبريرية التي عاملها بها الكثير من الماركسيين لاسيما الحرفيون منهم. فبقدر ما رأى في الماركسية النظرة الوحيدة الخصبة في البحث العالمي، فقد اعتقد أنها أصبحت مشوبة بنزعة طبيعية ووضعية مقحمة على ماركس بطريقة جعلته يبدو

وكأنه يعتبر الحقائق الاقتصادية العامل الحاسم في التاريخ في حين العامل الحاسم لديه هو الإنسان والمجتمع الإنساني المتكون من أناس يتصلون ببعضهم ويخلقون عن طريق هذه الاتصالات حضارة وإرادة اجتماعية جماعية، وأن هؤلاء الناس يفهمون الحقائق الاقتصادية ويحكمون عليها ويُخضعونها لإرادتهم التي هي القوة الدافعة للاقتصاد والصاهرة للواقع الموضوعي الذي يعيش ويتحرك ويكتسب طبيعة المادة المنصهرة التي يمكن توجيهها في قنوات كما ترغب الإرادة وحيثما ترغب.
وأوضح كرامشي أن الاشتراكية حرية مطلقة ضد كل جمود عقائدي وكل حقيقة موحى بها وكل مخطط موضوع مسبقا، وأن الماركسية تبين كيف أن كل نظرية مستمدة من وضع اجتماعي واقتصادي خاص، وإذا صح هذا فينبغي أيضا أن نطبق القياس نفسه على الماركسية ذاتها ونؤمن أنها هي نفسها لن تكون النظرية الأخيرة لأنها ترتبط فعليا ببنية اشتراكية أو شيوعية للمجتمع مؤكدا هنا على دور المثقفين في الوقائع السياسية.

وواجه كرامشي الوقائع السياسية في إطار هذه المنهجية مثلما واجه الوقائع الأخرى لتتجلى أصالته في معالجته لموضوع المثقفين بشكل خاص وتمييزه بين المثقفين وغير المثقفين. فقد اعتبر أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعا هو البحث عن معيار هذا التمييز في العمل الفكري (النشاطات الذهنية) وليس في نظام العلاقات الذي يؤطر هذه النشاطات ويحتويها ومن ثم في المجموعات التي تجسدها داخل المجموع العام لنظام العلاقات الاجتماعية مخالفا بذلك ماركس الذي ميز بين المثقفين وغير المثقفين استنادا إلى التمييز بين العمل اليدوي والعمل الفكري، وهو يرى أن معيار التمييز الماركسي غير معقول لأن كل عمل يدوي لابد أن يقترن بعمل فكري وكل عمل فكري لابد أن يقترن بعمل يدوي. لذلك فإنه يقترح معيارا آخر للتميز يتحدد بموجبه المثقف بدلالة المكانة والوظيفة التي يشغلها في مجمل العلاقات الاجتماعية، فجميع الناس يمكن إدراجهم في عداد المثقفين بقدر ما يستخدمون طاقاتهم الذهنية بدرجة وشكل ما، لكن الناس لا يمارسون جميعا وظيفة

المثقف ولا يحتلون المكانة التي يحتلها في علاقات الإنتاج، فما هي هذه الوظيفة وما هي هذه المكانة؟

وقبل أن يجيب كرامشي على هذا التساؤل يميز أولا بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي استنادا إلى معيار الوظيفة والمكانة التي يحتلها الفرد في علاقات الإنتاج. وطبقا لهذا التمييز فإن المثقف العضوي هو الذي ينتمي إلى شريحة أو شرائح المثقفين الذين يزودون طبقة اجتماعية معينة بتجانسها وبوعي وظيفتها الخاصة لا في المضمار الاقتصادي فحسب وإنما في المضمار السياسي والاجتماعي أيضا، وعليه فإن المثقفين العضويين هم الذين:

أولاً: ينظمون الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها.

ثانياً: يبررون وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني عبر مختلف الهيئات الثقافية.

ثالثاً: ينظمون وظيفة الإكراه التي تمارسها الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة، حيث يأتي منهم الوزراء وكبار موظفي الدولة.

رابعاً: يزودون الطبقة التي يرتبطون بها عضويا بالوعي بمصالحها وتصورها المتجانس والمستقل للعالم.

إن وظيفة المثقفين العضويين هي تحقيق التجانس لتصور العالم الذي يخص الطبقة التي يرتبطون بها عضويا إما بشكل إيجابي بأن يجعلوا ذلك التصور مطابقا للوظيفة الموضوعية لتلك الطبقة في وضع تاريخي محدد، أو بشكل سلبي بأن يجعلوا ذلك التصور مستقلا بذاته ويطهرونه من كل ما هو غريب عنه، وعليه فإنهم ليسوا انعكاسا للطبقة الاجتماعية وإنما هم أصحاب الدور الفاعل في تحقيق المزيد من التجانس لتصور العالم لديها الأمر الذي يُنجزونه على المستويين المعرفي العام والتعليمي الخاص. إلا أن الترابط بين المثقف العضوي والطبقة التي ينتمي إليها ترابط نسبي لأن الأصل الطبقي لمثقف بعينه يمكن أن يختلف، بل ويتعارض، مع الطبقة التي ينتمي إليها عضويا. فالفرد المنحدر أصلا من الطبقة العاملة يمكن أن يصبح مثقفا عضويا للبرجوازية، وهنا لا وجود لحتمية مطلقة كما

هو الحال هناك، فارتباط المثقفين عادة بالطبقة التي انحدروا منها لا يلغي حـريتهم في الارتباط بطبقة أخرى ولو في حدود معينة.

ويصر كرامشي على ضرورة التمييز بين المثقـف العـضوي والمثقـف التقليدي لأن النقطة المركزية في المشكلة هي التمييز بين المثقفين بوصفهم زمـرة في كل فئة اجتماعية أساسية والمثقفين بوصفهم زمرة تقليدية وهو تمييز تتولد عنـه سلسلة كاملة من المشكلات والأبحاث النظرية الممكنة. إن المثقـف التقليـدي هـو المثقف المرتبط بجماعة يمكن أن تبدو بوصفها جماعة تقليدية قائمة بـذاتها ويـتم تصنيفه باعتباره مرتبطا بطبقة زائلة أو في طريقها إلى الـزوال. وحيـث إن كـل مجموعة اجتماعية-سياسية تظهر في لحظة تاريخية معينة تكون في الأصل نتاجـا لأحد التطورات الحاصلة في البنية الاقتصادية-الاجتماعيـة الـسابقة، فـإن هـذه المجموعة تجد في التاريخ وبالشكل الذي دارت فيه عجلته لغاية هذا اليوم أصـنافا من المثقفين وجدوا قبلها أي قبل المجموعة الاجتماعية الأساسية وظهروا باعتبارهم ممثلي الاستمرارية التاريخية التي لم تقطعها التغييرات الأكثـر تعقيـدا أو الأكثـر جذرية التي طرأت على الأشكال السياسية والاجتماعية. وتعود هذه المبالغـة فـي متابعة مفهوم كرامشي للمثقفين إلى أن هذا المفهوم يشكل قاعـدة لأغلـب أفكـاره السياسية، فالحزب هو الجهاز الثقافي الأمثل الذي يجسد مفهوم المثقف عينيا ليكـون الحزب بهذا المعنى هو المثقف الجماعي. ويطابق الحزب مفهـوم المثقـف علـى أحسن وجه وإلى الدرجة التي قد نحسب معها أن كرامشي حدد هذا الأخيـر نـسبة إلى الحزب وبدلالته. وهو إذا ما كان قد آمن بأن الحزب لـيس الجهـاز الثقـافي الوحيد بل واحدا من الأجهزة الثقافية المتعددة والمتنوعة كالمدرسة التـي تـضمن انتقال التقاليد وتسمح بهيمنة الطبقة السائدة على الطبقات الأخرى وتكـوّن وتبنـي الكوادر الثقافية الضرورية للطبقة السائدة كما توجـه المجتمـع علـى المـستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية. فإنه قد آمن أيضا بأن المدرسة حتـى وإن كانـت جهازا ثقافيا عظيم القوة فإنها جهاز ثقافي ذو طبيعة محافظ مما دفعه إلـى تركيـز اهتمامه على الحزب باعتباره الجهاز الثقافي الأقدر على تحويل العلاقـات الثقافيـة

وتكوين الكوادر الثقافية الجديدة والإطاحة بهيمنة الطبقة السائدة لتكون دراسة مفهوم الحزب عنده خير وسيلة لاستيعاب مفهومه عن المثقف كجهاز ثقافي.

ويعتقد كرامشي أن الحزب بالنسبة لبعض الطبقات الاجتماعية هو طريقتها في تشكيل صنفها العضوي من المثقفين مباشرة في الميدان السياسي والفلسفي مما يوجب اعتبار جميع أعضاء الحزب السياسي مثقفين، ويتضح الدور الذي يلعبه الحزب السياسي أكثر ما يتضح إذا انطلقنا من تحليل عيني يبين كيفية تطور جماعات المثقفين العضويين وجماعات المثقفين التقليديين لأن الحزب وبقدر ما يعمل على تجريد الطبقة البرجوازية من الهيمنة التي تمارسها على المجتمع يمثل أحد عناصر المجتمع المدني، مثلما أنه وفي الوقت نفسه أحد عناصر المجتمع السياسي بقدر ما يُعد المثقفين لممارسة وظائف السيطرة. إن التغيير الذي يجريه الحزب على الدولة يتم عبر التغيير الذي يجريه على المجتمعين (المدني والسياسي) عبر ممارسته لوظيفتي الهيمنة والسيطرة في المجتمعين وعليهما باعتباره أحد عناصرهما، وينبغي أن تتم ممارسة الحزب لهاتين الوظيفتين ليس من خلال اللعبة البرلمانية وإنما من خلال مجالس المصانع القائمة على سلطة الجماهير العاملة التي يجمعها مكان العمل ووحدات الإنتاج. وقد بذل كرامشي جهده لتوضيح خصائص هذه المجالس وعلاقتها بالحزب والنقابات مسترشدا في ذلك بتجربته وعمله الدءوب لإقامة هذه المجالس فعليا في الفترة اللاحقة للحرب العالمية الأولى وحتى عام ١٩٢٠م. لقد طبع كرامشي الفكر السياسي الماركسي في إيطاليا بطابعه الخاص دافعا به إلى اتجاه جسده لاحقا الحزب الشيوعي الإيطالي وعلى رأسه بالميرو توكلياتي. وقد فجّر الفكر السياسي الماركسي الإيطالي بمنطلقاته هذه قنبلة داخل الفكر السياسي الماركسي العام بقدر ما أسس لظهور ما يسمى بالشيوعية الأوربية أو الأوروشيوعية.

الأوروشيوعية:

تعبر الأوروشيوعية عن المواقف الفكرية الخاصة التي اتخذتها بعض الأحزاب الشيوعية الأوربية بما يعكس من جهة تمسكها بفكرها الشيوعي ومراعاتها من جهة ثانية للخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المميزة للدول الرأسمالية المتطورة. وإذا كانت المواقف الفكرية التي تعبر عنها الأوروشيوعية ترجع بأصولها إلى عهود سابقة، فإنها لم تظهر كنسق متكامل إلا في نهاية عام ١٩٧٥م ليشيع بعد ذلك سريعا استخدام تعبير الأوروشيوعية في اللغة السياسية. وقد استقبل قادة الأحزاب الشيوعية بتحفظ هذا التعبير الذي جرى ابتكاره خارج أحزابهم لاسيما قادة الحزب الشيوعي الأسباني، حيث أكد سكرتير الحزب الشيوعي الأسباني في مؤتمر الأحزاب الشيوعية الأوربية المنعقد في برلين في حزيران ١٩٧٦م أن هذا التعبير يبدو بائسا فليس هناك ما يسمى (أوروشيوعية)، وتحاشى سكرتير الحزب الشيوعي الفرنسي استخدام التعبير الذي قبله سكرتير الحزب الشيوعي الإيطالي ضمنيا عندما أكد أنه وإن لم يصدر عن الشيوعيين الأوربيين لكنه يؤكد ببداهة عمق واتساع التطلع نحو رؤية بلدان أوربا الغربية وهي تبحث وتجد حلولا جديدة لتحويل المجتمع اشتراكيا. وقد أثير ضد هذا التعبير اعتراضان الأول أن بلدان أوربا الشرقية التي تسيطر فيها الأحزاب الشيوعية على السلطة تنتسب هي الأخرى إلى أوربا في الوقت الذي لا تعنيها الأوروشيوعية إن لم تكن تعنيها سلبا. أما الاعتراض الثاني فيتلخص بأن اليابان بلد آسيوي في الوقت الذي يبدو فيه موقف الحزب الشيوعي الياباني قريبا من موقف الأحزاب الشيوعية الأوربية. والواقع أن التعبير يشير إلى اتجاه يتمتع بالتفوق داخل الأحزاب الشيوعية في البلدان الرأسمالية المتطورة ويستجيب لقضايا متماثلة ضمن إطار كل خصوصيته وطنية، ويبدو من وجهة النظر هذه أن النسبة الجغرافية للتعبير ليست دقيقة تماما وإن لم تكن متعسفة إذا ما تذكرنا الأصول التاريخية الأوربية للتكوين النظري والعملي لهذا الاتجاه.

وكان سانتياكو كاريللو سكرتير الحزب الشيوعي الأسباني هو نفسه الـذي تبنى التعبير بعد مؤتمر برلين بقليل لينـدرج في إطاره وإلى جانب الحزب الشيوعي الأسباني كل من الحزب الشيوعي الإيطالي والحزب الشيوعي الفرنـسي والحـزب الشيوعي البريطاني والحزب الشيوعي الـسويدي والحـزب الـشيوعي اليابـاني. وتبخرت نهاية عام ١٩٧٦م كل تحفظات كاريللو السابقة ليطلق صـيغة (الطريـق الأوروشيوعي نحو السلطة)، ويذهب في كتابه (الأوروشيوعية والدولة) إلى التأكيد على أن تعبير الأوروشيوعية وإن كان (مودة) وذا قيمة علمية مشكوك فيهـا فإنـه يكتسب اليوم مغزى خاصاً بالنسبة للرأي العام ويعكس في مجمله أحـد الاتجاهـات الشيوعية في عصرنا. وإذا ما كان هذا التعبير غير دقيق تماماً فذلك يعود إلى عدم الوضوح والتردد الذي ظهر به هذا الاتجاه، ولكن تعبير الأوروشيوعية يبقى تجسيدا لميل الحركة التقدمية والثورية الحديثة لتفهم وتمثل واقع القارة الأوروبيـة وجميـع الدول الرأسمالية المتطورة كذلك، كما يعبر عن توجه يرمي إلى التوفيق بـين هـذا الواقع وتطورات العملية الثورية التي تميز عصرنا. ويكشف فرناندو كلودين عـن بعد آخر لتعبير الأوروشيوعية عندما يؤكد أنه يدل على الطلاق الآخـذ بالوضـوح أكثر فأكثر بين هذه الأحزاب وشيوعية موسكو ويعكس انشقاق الغرب عن الحركـة الشيوعية الدولية.

ويوضح كاريللو أن الأوروشيوعية تمثل اتجاها، فهي إذ ليست تنظيمـاً ولا تمتلك برنامجاً عاماً مشتركاً مدروساً على الرغم من تمتعها بخـصوصية لا يمكـن إنكارها، كما أنها لا تمثل عودة إلى مواقع الاشتراكية الديمقراطية رغم ابتعادها في بعض المجالات عن مفاهيم قادة الحركة الشيوعية التقليديين كما هو الأمر بالنـسبة لمفهوم الدولة مثلاً. إن المقولة الأساسية التي تنطلق منها الأوروشيوعية كما يؤكـد كاريللو هي الخصوصية التي تتميز بها البلدان الأوروبية المتقدمة وتستدعي البحث عن حلول تناسب بلداننا المتقدمة التي تعيش وتتطور في قرننا المعاش. لذلك فـإن الحلول التي تدافع عنها الأوروشيوعية وتعمل على تطبيقها لا تناسب العـالم كلـه لأنها تنطبق فقط على بلدنا وعلى غيره من البلدان التي وصلت مستوى من التطور

المشابه أو الأرفع مستوى، وأن حقيقة العصر تمتلك اليوم في أسبانيا وأوروبا والدول الرأسمالية المتقدمة خصائص متميزة ملموسة لا يمكن تجاهلها. وقد حدد كاريللو الخصائص المميزة للبلدان الصناعية المتقدمة بدلالة الدور الذي تلعبه الدولة في السيطرة على توجهات التطور الاقتصادي بالشكل الذي يؤدي إلى التقليص الدائم والمتواصل للنشاطات الحرة التي لا تتدخل فيها الدولة تدخلاً مباشراً. فالتطور التكنولوجي للقطاع الخاص خلق أزمة خانقة لأن بعض المؤسسات العملاقة وحدها هي التي تستطيع استخدام إنجازات التكنولوجيا بحكم امتلاكها لرؤوس الأموال الضخمة اللازمة لذلك. ولتلافي إفلاس مشاريع الرأسمالية الخاصة الصغيرة التي تعجز عن تمويل نفسها بنفسها ولا تستطيع التطور على أساس الاعتمادات الخاصة الاعتيادية تقوم الدولة الرأسمالية بتعزيز هذه المشاريع عن طريق المساهمة في رؤوس الأموال الخاصة وبفضل الموارد الجماعية للمجتمع مما يمنحها في النهاية سلطة التدخل الحكومي الحاسم في الحياة الاقتصادية. إن التأكيد على خصوصية البلدان الأوروبية دفع الأوروشيوعية إلى تأكيد آخر مقابل ومواز على أهمية تطور وسائل الإنتاج بالقياس إلى علاقات الإنتاج، حيث يقول كاريللو أن هناك ميلا إلى نسيان نقاط كانت وستظل عناصر أساسية بالنسبة للماركسية، ويقصد بها تأثير مستوى تطور وسائل الإنتاج في المحتوى الواقعي الحقيقي لعلاقات الإنتاج والذي يتعدى في سعته وعمقه حتى ما يمكننا إقراره من حدود لذلك التأثير، ثم يضيف بأن علاقات الإنتاج في مجتمع ما تقدم لنا صورة عن ذلك المجتمع وتبين خصائص النظام الاجتماعي القائم فيه، ولكن فيما عدا علاقات الإنتاج الشكلية هذه فإن الحقيقة النهائية لمحتوى تلك العلاقات تتركز بدورها في التطور الملموس لوسائل الإنتاج. ويستخلص كاريللو من ذلك أن استقلالية البنى الفوقية حقيقة ولكن في ظل حدود معينة لأن الاستقلالية الكاملة والمطلقة ليست موجودة في الواقع بالطبع، وهو يوجه لومه إلى القادة الذين ينسون المسببات التي تخضع لها البنى الفوقية فيظنون أن الأجهزة القيادية وإرادتهم نفسها وإرادة مؤيديهم يمكنها أن تقرر كل شيء وتتخطى

جميع العقبات وتتحرر من كل القوانين الموضوعية التي تشترط خضوع وتقتضي البنى الفوقية للمسببات الغلية المتمثلة بوسائل الإنتاج.

إن تأكيد الأوروشيوعية على أهمية وسائل الإنتاج وتأثيرها على البنى الفوقية يستتبع التأكيد على أن التطور المتحقق على مستوى وسائل الإنتاج في الدول الرأسمالية الأوروبية المتقدمة لابد وأن يحكم البنى الفوقية فيها ويمنحها مضموناً جديداً يقرره مستوى التطور في وسائل الإنتاج. ومن هنا تنطلق الأوروشيوعية للقول بضرورة إعادة النظر والتفكير الجدي في واقع الدولة الرأسمالية القائمة التي تمثل في رأيها حقيقة واقعة وينبغي التعامل والتفاعل معها بوصفها كذلك مما يعني إمكانية دمقرطة جهاز الدولة الرأسمالية وتحويله إلى إدارة قادرة على بناء مجتمع اشتراكي دون الحاجة إلى تحطيمه بالقوة ومن الأساس. هكذا ينصب الهدف الأساسي للأوروشيوعية على تكييف مفهوم الاشتراكية وإستراتيجية الانتقال إلى الاشتراكية طبقاً لخصائص الرأسمالية المتطورة، ويتجسد هذا الهدف على المستوى العيني بما أسمته الأوروشيوعية في البيان المشترك للحزبين الشيوعيين الايطالي والفرنسي الصادر في روما تشرين الثاني عام ١٩٧٥م بالطريق الديمقراطي نحو الاشتراكية، حيث أكد هذا البيان على أن الاشتراكية هي أعلى مراحل الديمقراطية والحرية وهي الديمقراطية في أفضل نتائجها، وأن السير نحو الاشتراكية وبناء المجتمع الاشتراكي ينبغي أن يندمج في إطار الترسيخ المستمر للديمقراطية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويرى كلودين أن ما تتبناه الأوروشيوعية في هذا الميدان يتطابق مع ما ذهب إليه ماركس وأنجلز بهذا الخصوص، ويضيف كاريللو بأن دعاة الأوروشيوعية ينادون بتغيير النظام الاجتماعي لكنهم لا يجعلون هدفهم هذا سراً دفيناً لأنهم يتمسكون بالحريات الديمقراطية السياسية ويعملون على إثرائها بمضامين وآفاق اقتصادية واجتماعية جديدة ويحترمون حقوق الإنسان ويعتبرونها انجازاً تاريخياً لا يمكن إغفاله لتطور البشرية. ولتحقيق هذا الهدف الأمثل فلن يكفي التخلص فقط من بعض الموضوعات التي تقدم بها منظرو الشيوعية التقليديون كدكتاتورية البروليتاريا

مثلا، أو الإصرار على احترام لعبة الديمقراطية فحسب، إنما يحتاج الأمر إلى دراسة تحليلية شاملة للمجتمع الرأسمالي المتطور وتحليل شامل لنتائج تطور وسائل الإنتاج والبنى الاجتماعية التي هيأ هذا التطور لظهورها. كما ترى الأوروشيوعية ضرورة إعادة النظر والتفكير الجدي في مفهوم الاشتراكية لأن أمامها الآن كما يقول كاريللو عدة أمثلة لمجتمعات اختارت هذا الطريق أو ذاك لبناء الاشتراكية وعليها أن تقوم بدراستها دراسة علمية عميقة. ويجب أن تختط مثل هذه الدراسة لنفسها طريقة تبعدها عن ميدان التقديس والخيال الذي كان في أساس بحوث أساتذتها حول ذلك الموضوع في وقت لم يكونوا يملكون فيه مثل هذه التجارب المتنوعة التي تسمح لهم بالتعرف بشكل أعمق على مختلف تلك الطرق التي تؤدي إلى بناء الاشتراكية. إن الأفكار التي جاءت بها الأوروشيوعية لم تتم صياغتها بعيداً عن مظلة الفكر السياسي الماركسي السائد في فترة ظهورها حتى أن كاريللو ينطلق في عرضه لأبعاد الأوروشيوعية من نفس المنطلقات الفكرية التي اقترحها كرامشي وتوكلياني وتحديدا المنطلقات الفكرية والمنهجية التي اقترحها التوسر لاسيما فيما يتعلق بالأجهزة الأيديولوجية والقمعية.

<u>لويس التوسر:</u>

إن المسألة الأساسية التي تحتل القلب من نظرية التوسر هي مسألة (القراءة)، وعلى الرغم من أن هذه المسألة وردت لديه بشكل موجز فإنها تظهر بكل وضوح في كتابه (قراءة رأس المال)، حيث تمثل (قراءة ماركس) نقطة الانطلاق في فكر التوسر الذي قرأ (رأس المال) لا بصفته اقتصاديا ولا مؤرخاً ولا أديباً لكنه قرأه بصفته فيلسوفاً يطرح على هذا الكتاب مسألة خصوصية موضوعه وخصوصية علاقته بهذا الموضوع وتعبيره عنه. فقد طرح التوسر مسألة طبيعة نموذج الخطاب الذي يقدمه ماركس في كتاب رأس المال لمعالجة هذا الموضوع أي مسألة الخطاب العلمي. وإذ يرى التوسر أنه كل تعريف ينطوي على فارق، فإنه يطرح على رأس المال تساؤله عن الفارق المميز لموضوعه ليس فقط عن

موضوع الاقتصاد التقليدي وحتى الحديث وإنما كذلك عن موضوع مؤلفات ماركس في فترة الشباب وبخاصة كتابه (مخطوطات عام ١٨٤٤)،مثلما يطرح عليه تساؤله أيضا عن الفارق المميز لخطابه ليس فقط عن خطاب الاقتصاد التقليدي وإنما كذلك عن خطاب فلسفة (أيديولوجية) ماركس الشاب. وطرح هذه التساؤلات قاد التوسر إلى طرح أسئلة من قبيل كيف ينبغي أن تتم قراءة ماركس؟ وهو السؤال الذي يحيل بدوره إلى السؤال عن معنى القراءة. وقبل معالجة أية مسألة أخرى، ينبغي أولا إقامة وتوضيح التعارض بين العلم والايدولوجيا؟ وبطريقة أو أخرى فإن المسألة الأولى تتضمن المسألة الثانية، لأننا إذا تساءلنا كيف قرأنا ماركس فينبغي أن نجيب بأننا قرأناه في أغلب الأوقات على المستوى الأيديولوجي فقط، إلا أن التوسر يرى أن من الممكن استخدام إمكانيات جديدة في القراءة نملكها في الوقت الحاضر بفضل اكتشافات فرويد ولاكان في علم النفس والتحليل النصي البنيوي بوجه خاص. فالخطاب القائم على التحليل النفسي وإن كان يسعف التوسر في هذا المجال فإنه لا يبدو كافيا بالنسبة له لأنه يبتغي الارتقاء إلى أبعد من ذلك مشيرا إلى أنه انطلاقا من ماركس ينبغي البدء بتخمين أن معنى القراءة والكتابة في النظرية هو ضرورة قطع الصلة مع الأسطورة الدينية للقراءة، أي ضرورة استنطاق النص ليس فقط عما يؤكده صراحة وإنما أيضا عن مجموع القضايا (الإشكالية) التي تولد عنها ولا يستعيدها بالضرورة دائماً وبشكل صريح في مقدمته أو تمهيده، وبتطبيق هذه القراءة على ماركس استطاع التوسر أن يتلمس خطابه الخفي والصريح.

إن الطريقة التي يقترحها التوسر لقراءة ماركس تعتمد على منهج التحليل النصي البنيوي الذي طبقه أيضا في مجالات عديدة لاسيما فيما يتعلق بالعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي معتمدا في ذلك على مقولة كرامشي عن توازي أهمية هذين المستويين في الواقع الحي وتأكيده من خلال ذلك على دور ماركس في استبعاد الانحراف الاقتصادي الذي يُرجّح دور البناء التحتي ويقدمه على غيره. ويرتب التوسر على ذلك نتيجة مهمة يشير من خلالها إلى طرفي السلسلة التي يكون فيها الاقتصاد حاكما للتاريخ ومتحكما فيه ولكن في النهاية وعلى المدى البعيد

وعبر عالم من الأشكال المتعددة للبناء الفوقي والتقاليد المحلية والظروف الدولية...الخ. ويؤكد التوسر بأنه سيترك جانباً في هذه المتابعة الحل النظري الذي أقترحه أنجلز لمسألة العلاقة بين التحديد في اللحظة الأخيرة أي الدور النهائي للعامل الاقتصادي في الحياة الإنسانية والتحديدات الخاصة المفروضة من قبل البناءات الفوقية والتقاليد المحلية والأحداث الدولية مكتفيا هنا بالبقاء عند ما ينبغي تسميته بتراكم التحديدات المجدية المتولدة عن البناءات الفوقية والظروف الخاصة الوطنية والدولية بالنسبة للتحديد في اللحظة الأخيرة عن طريق العامل الاقتصادي .

وقد طبق (التوسر) هذه المنهجية على الأيديولوجية والجهاز الأيديولوجي للدولة التي لاحظ أنها تمثل طبقاً للتقليد الماركسي المهيمن آلة قسر تسمح للطبقات المهيمنة بضمان هيمنتها، واقترح أن يضيف إلى هذه النظرية الماركسية الخاصة بالدولة بعداً آخر هو الجهاز الأيديولوجي للدولة. ففي النظرية الماركسية التقليدية يوجد جهاز دولة واحد يدعى الجهاز القسري للدولة يتضمن الحكومة والإدارة والجيش والشرطة والمحاكم والسجون...الخ ويستخدم العنف المادي ولكن ضمن حدود معينة لأن القسر الإداري يمكن أن يظهر أيضا بأشكال غير مادية. ولكن إلى جانب هذا الجهاز القسري للدولة توجد العديد من الأجهزة الأيديولوجية التي يقترح التوسر إضافة القائمة التالية منها إلى أجهزة الدولة وتشمل: الجهاز الأيديولوجي الديني للدولة والجهاز الأيديولوجي العائلي للدولة والجهاز الأيديولوجي المدرسي للدولة والجهاز الأيديولوجي القانوني للدولة والجهاز الأيديولوجي السياسي للدولة والجهاز الأيديولوجي الثقافي للدولة والجهاز الأيديولوجي الإعلامي للدولة والجهاز الأيديولوجي النقابي للدولة. والجهاز الأيديولوجي للدولة يتميز عن الجهاز القسري للدولة بتعدد أجهزته الفرعية، وعمله عن طريق الأيديولوجيا. وإلى هنا لم يقم التوسر في هذا المجال بأكثر من تبسيط أفكار كرامشي، أما مساهمته الأساسية فتتعلق بتحديده لوظيفة الجهاز الأيديولوجي للدولة باعتباره الجهاز المسئول عن إنتاج وضبط الأيديولوجية المهيمنة لضمان إعادة إنتاج وسائل الإنتاج لأن كل نظام اقتصادي يجد نفسه أمام واجب ضمان إنتاج الأموال وإعادة إنتاج وسائل إنتاج هذه

الأموال من خلال تعويض ما يُستنفذ أو يُستهلك في الإنتاج من المواد الأولية والمنشآت الثابتة وأدوات الإنتاج حيث يتعلق الأمر في جزء منه بقوى الإنتاج التي هي أدوات الإنتاج وأدوات العمل، كما ينبغي أيضا على كل نظام اقتصادي إعادة إنتاج قوة العمل أي الناس الذين يستعملون أدوات الإنتاج هذه وتلك عن طريق رفع أجورهم. ولكن قوى الإنتاج لا تشكل لوحدها مجموع نمط أو أسلوب الإنتاج، حيث ينبغي أن نضيف إليها أيضا العنصر الأساسي المتمثل في علاقات الإنتاج التي ينبغي إعادة إنتاجها هي الأخرى من خلال تأهيل الأولاد لمواقع العمل المخصصة لهم بموجب نمط الإنتاج وتلقينهم الأيديولوجية المهيمنة وترسيخها فيهم لضمان قبولهم بعلاقات الإنتاج القائمة وخضوعهم لها. ولا يمكن إعادة إنتاج وسائل الإنتاج إلا إذا تمت أيضا إعادة إنتاج قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في الوقت نفسه وهو ما يقتضي تدخّل الأجهزة القسرية والأيديولوجية للدولة. ويتمثل الدور الأساسي للجهاز القسري للدولة هنا في استخدام القوة لضمان توفير الشروط السياسية لإعادة إنتاج علاقات الإنتاج ذات الطبيعة الاستغلالية، وخلال قيامها بهذه العملية تعمل أجهزة الدولة أيضا وبلا شك على إعادة إنتاج نفسها بإيجاد سلالات جديدة من السياسيين والعسكريين في الدولة الرأسمالية، وهي ومن خلال القسر تضمن بشكل خاص توفير الشروط السياسية اللازمة لممارسة الأجهزة الأيديولوجية للدولة لعملها. وفي الواقع أن الأجهزة الأيديولوجية للدولة هي التي تضمن إعادة إنتاج الجزء الأكبر من علاقات الإنتاج من خلال برامج التأهيل الأيديولوجي والمهني للقوى العاملة وترسيخ خضوعها لعلاقات الإنتاج القائمة متحصنة في كل ذلك بقوة الجهاز القسري للدولة وتلك هي المقولة الأساسية التي جاء بها التوسر على مستوى الفكر السياسي.

الفصل الثاني

اليسار الغربي المعاصر

المبحث الأول
مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية

ربما لا يختلف الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر عن الفكر السياسي الماركسي كثيرا لأنهما يشتركان في نقد المجتمع القائم والبحث عن بديل له، لكنهما يختلفان أيضا وبالتأكيد حول الجوانب التي ينتقدها كل منهما في المجتمع ونوعية البديل الذي يطرحه والإستراتيجية التي يعتمدها في إحلال ذلك البديل. ولكن الخلاف بينهما ليس قاطعا تماما في هذه الأمور لاعتماد الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر للعديد من الجوانب التي يعتمدها الفكر السياسي الماركسي في نقده للمجتمع وإن كان يتميز عنه في أنه لا يقف عندها بل يتجاوزها إلى جوانب أخرى قد لا ينتقدها الفكر السياسي الماركسي أو يرى أنها ثانوية. كما أن الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر في بحثه عن البديل وتحديده له قد يتفق مع الفكر السياسي الماركسي في اعتماد الإستراتيجية الثورية ولكنه يتميز عنه أيضا في اعتماده في تطبيق هذه الإستراتيجية على قوى اجتماعية معينة غير القوى الاجتماعية التي يعتمد عليها الفكر السياسي الماركسي في تطبيقه لإستراتيجيته ليتخذ الفكر السياسي اليساري الغربي المعاصر بذلك أبعاد متباينة في قربه من الفكر السياسي الماركسي أو بعده عنه، ويمكن أن تتراوح هذه الأبعاد بين مدرسة فرانكفورت واليساروية اللتان ستكونان موضوع بحثنا القادم.

لقد نشأت مدرسة فرانكفورت في بداية عقد العشرينات من القرن العشرين، وكان أعضاؤها الأساسيون ثلاثة هم هوركهايمر و أدورنو و ماركوز، وضمت إلى جانبهم أيضا ولتر بنجامين الذي توفي أثناء الحرب العالمية الثانية و إريك فروم و ليو لوفنتال اللذان انفصلا عنها لاحقا. ويتمثل النشاط الأساسي لهذه المدرسة في نشر مجلة وكتاب في فرنسا والولايات المتحدة حول السلطة والعائلة، ثم نشر كتاب نظري بعنوان (ديالكتيك العقلانية) كان يحمل اسم كل من هوركهايمر و أدورنو ويدور حول العلاقة الجدلية القائمة بين الخصائص الإيجابية والتقدمية

والخصائص السلبية المشجعة للقمع والسيطرة التي تبشر بها الفلسفة العقلانية التقليدية. وقد بذل مؤلفا الكتاب جهدا مميزا من أجل تفسير وتوضيح عناصر العقلانية البرجوازية التي اختص بها العصر الليبرالي ومهدت السبيل بطريقة غير محسوسة للتحول المفاجئ لهذا المجتمع نحو الدكتاتورية الكليانية/الشمولية/التوتاليتارية في ألمانيا إحدى البلدان الأكثر تقدما في مضمار الحضارة الصناعية، كما جعلت بالإمكان التسليم بهذا التطور من قبل البرجوازية الألمانية وبدرجة معينة من قبل الطبقات المهيمنة في البلدان الغربية الأخرى. أما هربرت ماركوز فبعد أن درس تاريخ الفلسفة بطريقة غير تفصيلية وعبر خطوطه العامة حاول هو الآخر أن يبين ما كانت تتضمنه الفلسفة المثالية من تسليم بالعالم البرجوازي القائم على القمع والاستغلال، ولكنه أوضح بشكل يفوق مفكري مدرسة فرانكفورت الآخرين أهمية الخاصية النقدية التي تتمسك بها هذه المدرسة. فما هي النظرية النقدية التي اعتمدتها مدرسة فرانكفورت؟

تتمسك النظرية النقدية بالتفكير الرافض الذي رأى فيه ماركوز أحد أعلام هذه النظرية المصدر الوحيد للنقد الاجتماعي الخلاق لأن إلغاء التفكير الرافض يعني إلغاء ملَكَة الإبداع في الحياة الاجتماعية، ومن الضروري التمسك بهذا التفكير لأن الفلسفة البرجوازية المعاصرة تجعل الناس عاجزين عن توجيه النقد العقلاني للبيئة الاجتماعية لكنها تعمل على التوفيق بين العمليات العقلية والاجتماعية الجارية في الواقع الإنساني المُعاش. كما رأى ماركوز أن أحد أهم منجزات المجتمع البرجوازي في عصرنا الحاضر هو مأسسة العقلانية، لذلك فمن الطبيعي أن يكون مجرد تبني الطابع المؤسساتي في هذا المجتمع وسيلة لعزل النقد العقلاني والحيلولة دون استخدامه في انتقاد النظام الاجتماعي. والنظرية النقدية عنده موكلة بمهمة تفسير الإنسان وعالمه من خلال وجوده الاجتماعي الفعلي لا من خلال مفاهيم فلسفية مجردة ومطلقة كما فعلت الفلسفات المثالية من قبل مما يعني وجود مضامين اجتماعية وتاريخية حتى في أكثر الفلسفات تجريدا وإطلاقا، حيث تتضمن الفلسفة مفاهيم أساسية ذات طابع ميتافيزيقي مما يجعلها تبدو لأول وهلة بعيدة عن الجذور

التاريخية للفكر، وتماثل المضامين الأساسية لهذه المفاهيم وبقاءها على حالها في أكثر النظريات الفلسفية تباينا واختلافا يوحي بأن فكرة الفلسفة الأزلية الثابتة لها ما يبررها. ولكن الواقع يثبت أن التطورات الفلسفية ومهما كانت طبيعتها ومضمونها تخضع لأحكام الواقع والتطور التاريخيين مما يقتضي نقد المفاهيم الفلسفية المجردة والمطلقة للكشف عن مضامينها والوصول إلى مدلولاتها، وتقوم النظرية النقدية على رفض التجريبية المحضة على الرغم من الزعم بقدرة هذه الأخيرة على إقامة الفلسفة على أساس عيني يتوافق والأساس العيني الذي تعتمده النظرية النقدية وتقوم عليه، حيث ترى النظرية النقدية بطلان هذه المزاعم وتجد أن واقعية التجريبية المحضة تحرص على الالتزام بالواقع في صورته القائمة بالفعل ولا تعنى كثيرا بنقده أو تغييره. لذلك فإن النظرية النقدية عندما تتحدث عن الفلسفة العينية لا تعني بها الفلسفة التي تقتصر على عالم الواقع بالشكل الذي هو عليه على الإطلاق، بل تقصد بها الفلسفة التي تعترف بالواقع من ناحية وتنكره وترفضه من ناحية أخرى لتستخلص من قلب هذا الواقع ما هو ممكن فيه. وتنطلق النظرية النقدية في اعتقادها هذا من المنهج الديالكتيكي/الجدلي لأن المنطق الديالكتيكي على حد قول ماركوز يرفض التجريد النظري للمنطق الصوري والفلسفة المثالية، مثلما يرفض أيضا التجربة المباشرة التي تكتفي بواقع الأشياء كما هي في ظاهرها وكما هي مُعطاة مما يجعلها تجربة محدودة بل زائفة لا تستطيع إدراك الحقيقة إلا عندما تحرر نفسها من الموضوعية المضللة التي تخفي الحقائق وراء الوقائع، أي عندما تفهم العالم على أنه عالم تاريخي تكون فيه الحقائق القائمة نتيجة للممارسة التاريخية للإنسان. وبذلك فإن المنهج الديالكتيكي في التفكير يحقق التماسك الذي يتعلق بموقف الفكر نحو الحقيقة لتصبح الحقيقة المنطقية حقيقة تاريخية. ويتضح من ذلك أن النظرية النقدية تستخدم تعبير الرفض بطريقة تجعل هذا المصطلح الذي يتردد كثيراً لدى هيجل بمثابة تعبير عن رفض ما هو قائم بالفعل وسعي إلى مركب أفضل، فهي ترفض التيارات الفلسفية بالشكل الذي تبدو فيه لتتلمسها في واقعها التاريخي، وستشكل النظرية النقدية بمفهومها الذي اعتمدته مدرسة فرانكفورت

منطلقا لصياغة أعضائها لمواقفهم الفكرية المتنوعة، وبشكل خاص صياغتهم لمواقفهم الفكرية السياسية، وهذا ما سنحاول متابعته من خلال متابعتنا لصياغات المواقف الفكرية السياسية التي انتهى إليها بعض أعضاء هذه المدرسة وبشكل خاص ماركوز.

<u>هربرت ماركوز ١٨٩٨-١٩٧٩م</u>

وهو مفكر ألماني ولد وعاش في مرحلة حافلة بالأحداث وبلد حافل بالتفاعلات والتأثيرات التي كان لابد أن يخضع لها مشابها في ذلك الكثير من الماركسيين الألمان من أمثال أرنست بلوخ و كارل كورش. إن الاستعفاء السياسي للاشتراكية الديمقراطية وفشل ثورة السبارتاكوسيين في برلين كان له تأثيره في الدراسات العليا في هذه العاصمة القديمة. إلا أن ماركوز كان قد هجرها من أجل أن يواصل حياته الجامعية في فريبورك، مثلما ترك أيضا الحزب الاشتراكي الديمقراطي بعد الاضطهاد الدامي عام ١٩١٨م والذي تم إسناده من قبل هذا الحزب الثوري القديم. ومن الآن فصاعداً، وعلى الرغم من ماركسية ماركوز، فقد بدا كما لو أنه اتخذ موقفا مستقلا، حيث يعارض على حد قول مارسيل بريلو المادية التاريخية التي يعتمدها ماركس كركن أساسي في فلسفته دون أن يكون في وسعه الاطلاع على الاكتشافات الكبرى التي حققها فرويد في علم النفس بعد نصف قرن من وفاته مما جعله يركز اهتمامه على علاقات الإنتاج دون أن يظهر اهتماما مماثلا بالحاجات والأهداف الغريزية للناس الذين ينظمون علاقات الإنتاج والتي سيمنحها ماركوز المقام الأول في النقد الاجتماعي والسياسة الثورية باعتبارها مصدر الاختلاف النوعي في المتعالي السياسي للطاقة الحيية على حد قوله. والاستقلال الذي تمتع به ماركوز تجاه الماركسية يجد تفسيره في شعوره بعدم الثقة تجاه كل جهاز سياسي بما في ذلك الحزب السياسي، وهو شعور تولد لديه نتيجة لانخراطه في صفوف الحركة الاشتراكية الديمقراطية ثم انحرافها نحو اليمين وفشلها في النهاية، ويمكن تلمس عدم الثقة هذا ليس فقط في نقده العنيف للمجتمع

التكنوقراطي الرأسمالي في دراساته ومحاضراته، وإنما كذلك في تحليله للماركسية السوفيتية التي أبدى معارضته للبيروقراطية الاشتراكية التي راحت معالمها تظهر عليها منذ موت لينين.

وبعد السنوات الأولى التي قضاها ماركوز في برلين، أصبح التأثير في فريبورك من نوع آخر، فقد كانت الفلسفة في هذه المدينة بعيدة عن كل اهتمام سياسي، فهناك كان هسرل يُدرّس الفينومينولوجية/الظاهراتية، وأقام هيدجر فيها أسس فلسفته الوجودية وتحت إشراف هذا الأخير أعد ماركوز رسالته للدكتوراه بعنوان (أونتولوجية هيجل وأسس نظريته عن التاريخانية). وإذا ما كان تأثير هيدجر ما يزال واضحا وكبيرا في تفسير ماركوز للفلسفة الهيجلية في هذه الرسالة، فقد أصبح توجهه على الرغم من ذلك ماديا وديالكتيكيا لاسيما في كتابه الثاني (العقل والثورة: هيجل ونهوض النظرية الاجتماعية). وبعد أن هجر ماركوز ألمانيا عام ١٩٣٣م عمل في معهد للدراسات الاجتماعية ونشر لصالحه بالتعاون مع هيركهايمر وأدورنو كتابهم (دراسات في السلطة والأسرة). ومن المحتمل جدا أن يكون احتكاك ماركوز بهذا المعهد أحد أسباب اهتمامه بعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي في الوقت الذي كان فيه هيدجر قد حبس نفسه في إطار الفلسفة المحضة، وأسند في البداية بشكل سلبي ولاحقا بشكل فعال الحزب النازي الذي وطد أقدامه في ألمانيا. وفي عام ١٩٤١مسيظهر كتابه (العقل والثورة: هيجل ونهوض النظرية الاجتماعية) الذي اعتُبِر لوقت طويل ممثلا للهيجلية التقدمية ليكون موازنا للهيجلية المحافظة التي مثلها آخرون. وفي الولايات المتحدة سيصبح ماركوز عضوا في مركز البحوث السوفيتية التابع لجامعة هارفارد والذي كانت ثمرة عمله فيه كتابه (الماركسية السوفيتية). وفي عام ١٩٥٦م أصبح ماركوز أستاذا للعلوم السياسية والفلسفة في جامعة بوستن في ماساشوسيتس، وعمل عام ١٩٦٥م في جامعة سانتياكو على الساحل الكاليفورني. وستشكل قصة غربته هذه وانطباعاته المقترنة بها ودراساته النقدية عن مجتمع الوفرة كلا واحدا، وهي غربة

خارجية مؤقتة ستضاف إليها بعد سنوات غربة داخلية دائمة بعد أن وضعته أطروحاته الراديكالية في معارضة الأكثرية الغالبة من الأساتذة الأمريكان.

إن ما يهم هو معرفة ما كان بإمكان ماركوز كفيلسوف ماركسي أن يجده في الولايات المتحدة، وما وجده في الواقع هو البرجماتية التجريبية المصبوغة بصبغة مثالية والتي تتخلل الفلسفة الأمريكية مثلما تتخلل هناك وبصورة عامة كل العلوم الاجتماعية. وبصورة إجمالية كانت هناك مرحلة لا تزال ما قبل علمية يقف عندها الفكر في هذه الميادين المختلفة، وقد انتقد ماركوز هذا الفكر وسنده المتمثل بالمجتمع الأمريكي. ولكن قبل هذا لنتساءل: ما هو عطاء النظرية الفرويدية أو بالأحرى ميتاسيكولوجية فرويد بالنسبة لتعريف هذا المجتمع الصناعي المتقدم. ويضعنا هذا التساؤل يضعنا في القلب من دراستي ماركوز المهمتين (الحب والحضارة مساهمة في فرويد) و (الإنسان ذو البعد الواحد: دراسة حول أيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم). يبدأ كتاب الحب والحضارة بفرضية فريدة تؤكد أن هذه الدراسة تستخدم أصنافا سيكولوجية لأنها أصبحت أصنافا سياسية بعد أن زالت الحدود التقليدية الفاصلة بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية بسبب الظروف الخاصة بإنسان العصر الحالي، فالعمليات النفسية التي كانت تتمتع من قبل بالاستقلال الذاتي وتبدو خاصة باتت في طريقها اليوم لأن تكون موضع امتصاص عن طريق دور الفرد في الدولة وعن طريق وجوده العام. ويبدو العالم الذي يقدمه لنا الكتاب مفتوحا، إلا أن وجهة النظر هذه، والتي تبدو متفائلة أكثر مما هي واقعية، سوف تضيع في مجرى السنوات لغاية ظهور كتاب الإنسان ذو البعد الواحد، تشهد على ذلك الأسطر الأولى من الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب والتي أكدت أن ماركوز حلل فيه بعض اتجاهات الرأسمالية الأمريكية التي تقود إلى نوع من المجتمع المغلق الذي يُعَدِل ويدمج في آن واحد كل أبعاد الوجود الخاص والعام.

لقد حددت الفلسفة الديالكتيكية عند باسكال وكانت وهيجل وماركس الإنسان بِبُعدين هما التكيف مع الواقع وتجاوزه في آن واحد، أو هو بُعد واحد مركب من الواقع والممكن معا. وإذا ما كان بعد التجاوز أساسيا بالنسبة لكل تاريخ الحضارة

الغربية، فإن التاريخ يشهد لأول مرة تطورا في مستوى الحياة وزيادة في درجة الهيمنة على الوعي يتعاونان معا على إقامة تنظيم اجتماعي مخطط يميل إلى تقوية البعد التكيفي للإنسان إلى درجة ملحوظة ويُضعف حتى الزوال بُعده التجاوزي والقوى التي تميل إلى تحقيقه. ولما كانت كل ثقافة وكل تطور في الشخصية يرتبطان ببعدي التكيف والتجاوز، الواقع والممكن، ويقومان على أساسهما، فإن التقدم يشكل تهديدا ملحوظا بالنسبة لمستقبل الخلق الثقافي والحرية الفردية الأصيلة التي ينزع الفكر الرأسمالي ومجتمعه إلى إزالتها لكي يُحلّ محلها الإنسان الجديد ثمرة التخطيط الاجتماعي هذا الوحش الذي يعيش بشكل مريح ولا يعرف إلا شكلين من السلوك هما الاستهلاك وتنفيذ القرارات المتخذة من قبل الآخرين ليكون بذلك جديرا باسم (الإنسان ذو البعد الواحد). إن ماركوز يتحدث، منذ البداية وبشكل مسبق عن (مجتمع مغلق) له نتيجتان تتمتعان بأهمية خاصة وهما:

١. دمجه للقوى والمصالح المتعارضة في نظام كانت هذه القوى تقاومه في المراحل الرأسمالية السابقة.

٢. إدارته وتعبئته المنهجية المخططة والمنظمة للغرائز الإنسانية.

وهذا ما يجعل عناصر من الوعي الإنساني ذات طبيعة انفجارية من الناحية الاجتماعية بل وضد اجتماعية أيضا لكنها قابلة لأن تكون موضع قيادة واستخدام. إن القوة السلبية التي كانت تهرب وبشكل واسع من كل رقابة في مراحل التطور السابقة للمجتمع أصبحت الآن موضع سيطرة وعامل تجانس وثبات بعد أن سمح التقدم التقني بتكوين نظام كامل للتنسيق والسيطرة والتحكم قادر على خلق أشكال من الحياة والسلطة المؤهلة للمصالحة بين النظام والقوى المعارضة له من جهة وهزيمة أو دحض أي احتجاج باسم التطلعات التاريخية للتحرر من الاستغلال والسيطرة من جهة ثانية، وحتى الفكر في هذا النظام يتم إخضاعه والتحكم فيه بحيث لا يعود قادرا على نقد الواقع وتجاوزه. بذلك تكون أبرز صفات المجتمع الصناعي المتقدم عند ماركوز هي قدرته على امتصاص عوامل وقوى السخط والتمرد في داخله وتحويلها إلى عوامل وقوى للرضا والخضوع التي تجد مصلحتها

في استمرار الوضع القائم وتعمل على إبقائه وهذا هو الجديد في عصرنا الحاضر بالقياس إلى العصر الصناعي الأول في القرن التاسع عشر. فالطبقتان البرجوازية والبروليتارية اللتان كانت متضادتان في السابق ومتصارعتان، أصبحت لهما الآن مصلحة مشتركة في الإبقاء على الأوضاع الراهنة والسيطرة على المجتمع ذي البعد الواحد من خلال تأهيل النظام لاستيعاب كل معارضيه ومنتقديه وإدماجهم فيه لاستبعاد كل إمكانية لحدوث تغيير كيفي آني أو مستقبلي في الواقع الراهن.

إن الفرضية الأساسية في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد هي أن التقنيات المتقدمة في المجتمعات الصناعية الحديثة مكنتها من إزالة التناقضات الموجودة فيها من خلال امتصاصها لكل من كانوا يشكلون أصواتا أو قوى انشقاقية في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة. وتفعل التقنية ذلك جزئيا من خلال خلق الكفاية/الوفرة المادية التي تولد العبودية بدلا من أن تكون هذه الكفاية شرطا مسبقا للحصول على الحريات الأخرى كما اعتبرها ماركس وحتى ماركوز نفسه من قبل، حيث تساعد تلبية احتياجات الناس على إزالة احتجاجاتهم وإنهاء أسباب معارضتهم وانشقاقهم ليصبحوا بعدها أدوات طيّعة في يد النظام السائد. إن الوفرة التي تحققها التقنية تجعل التشكيك في الوضع الراهن والتمرد عليه أمرين لا معنى لهما لأن أنماط الاستهلاك في مجتمع يتمتع بالكفاية والوفرة يكون لها أثر ذو وجهين طبقا لمفهوم ماركوز، فهي من جهة تُشبع احتياجات المجتمع المادية التي قد تقوده إلى موقف الاحتجاج والمعارضة لولا ذلك الإشباع، وهي من جهة أخرى تحفز المجتمع على التكيف مع متطلبات النظام القائم. فإذا كان العامل ورئيسه يتابعان نفس البرامج التلفزيونية ويزوران نفس دور الاستراحة، وإذا كانت الضاربة على الآلة الكاتبة تستطيع أن تتزين بنفس المستوى الذي تتزين به ابنة صاحب العمل، وإذا كان الزنجي يملك سيارة كاديلاك، وإذا كانوا جميعا يقرأون الصحيفة نفسها، فذلك كله لا يدل على زوال الطبقات من المجتمع بل يدل على قدرة آلية إشباع الاحتياجات على إبقاء أوضاع ذلك المجتمع على ما هي عليه دون تغيير. وتكييف السكان لأنفسهم طبقا لقوالب الاستهلاك هذه في مجتمع الوفرة الرأسمالي يعزز وسائل الإنتاج على

نطاق واسع لكنه لا يخلقها، فضلا عن أن ظروف العمل في مجتمع صناعي متقدم تميل إلى جعل العامل سلبيا بفعل انسياب الإنتاج في مصنع شبه أوتوماتيكي وطبيعة المهارة في العمل وزيادة نسبة المستخدمين من ذوي الياقات البيضاء مما من شأنه القضاء على أي شعور بمعارضة العمال لنظام العمل. وهكذا تسيطر مؤسسات الدولة الإصلاحية على حياة الذين ينعمون بفوائدها ومزاياها بفضل هيمنتها على مستوى معيشتهم لأن زيادة الاستهلاك كفيلة بإضعاف حوافز تقرير المصير لديهم.

إن ماركوز يتحدث عن تحليل نقدي بالمعنى الموضوعي مما يتضمن ضرورة إيجاد أو اقتراح المصادر الممكنة والقادرة على جعل التغييرات ذات طبيعة نوعية وليس كمية فقط. إلا أنه ومن خلال هذا التحليل يلاحظ أن هذه المصادر مجتمعة في الوقت الحاضر ولكن باتجاه معارض للتطلعات التي تتضمنها المقولات الماركسية بعد أن استطاع النظام الرأسمالي توطيد نفسه بفعل التقدم التقني الذي بلغ مستوى الهيمنة الكاملة ذات المضمون الأيديولوجي القادر على توجيه التقدم وخلق أشكال حياة وسلطة قادرة على التوفيق بين متطلبات استقرار واستمرار النظام والتوجهات الفردية والجماعية المعارضة له بما يجعل كل احتجاج واعتراض ومقاومة باسم الأبعاد التاريخية وتحرير الإنسان نوعا من العبث. والمجتمع المعاصر في ظل هذه الهيمنة التقنية الكاملة القادرة على ضمان الوفرة المادية وتحقيق السيطرة الأيديولوجية يبدو قادرا على منع كل تغيير اجتماعي من النمو والتطور إلى درجة إحداث تغيير نوعي يمكن أن يكون مقدمة لإقامة مؤسسات مختلفة وخلق توجه جديد للعملية الإنتاجية وأساليب جديدة في الحياة، وربما يكون إيقاف التغيير الاجتماعي النوعي الظاهرة الأكثر غرابة التي يتميز بها المجتمع الصناعي المتقدم. ولعل اندماج القوى المتعارضة هو سبب هذه الظاهرة ونتيجتها في أن واحد، يشهد على ذلك مفهوم المصلحة الوطنية الذي تم التسليم به كتعبير عن الإرادة العامة المشتركة لهذه القوى المتعارضة وسياسة الثنائية الحزبية وتدهور التعددية وتواطؤ رأس المال والعمل داخل دولة قوية. أما نتيجة هذا الاندماج ومحصلته فهي هيمنة الامتثالية على كل فكر وسلوك كل القوى الاجتماعية تحت

وطأة التهديد بأن كل محاولة لتغيير النظام القائم تغييرا جذريا قد تقود بشكل موازٍ وحتمي إلى هبوط مستوى الحياة ومن ثم فإن الشعب الذي يملك ما يفقده لا يمكن إغراءه بسهولة على الانضمام إلى قضية الثورة والعكس صحيح.

وبقدر ما تسود العقلانية التكنولوجية كل الميادين الاجتماعية بدءا من وسائل النقل والتغذية وبشكل خاص كل أشكال الاستهلاك، فإن الهيمنة التكنولوجية تحكم بقوة الفراغ وصناعة الفراغ ووسائل الاتصال الجماهيري مما يتضمن سلوكا وعادات مفروضة وبعض ردود الفعل الثقافية والانفعالية التي من شأنها ربط المستهلكين بالمنتجين بطريقة مقبولة إلى حد ما لأن من شأن المنتجات توليد مذاهب واشتراطات تصوغ وعيا كاذبا وغير مدرك لما هو كاذب. وعندما تصبح المنتجات المجزية قابلة للوصول إلى أكبر عدد من الأفراد في الطبقات الاجتماعية المختلفة، ستخلق نشاطات الإعلام والدعاية والإعلان طريقة في الحياة تزعم أنها أفضل من طريق الحياة السابقة لتدافع بهذا الشكل عن نفسها ضد كل تغيير نوعي وتعمل على تكوين الأفكار والتصرفات ذات البعد الواحد. وينصرف القسم الأول من مشروع ماركوز في هذا الكتاب إلى تبيان طبيعة ومضمون هذه الأفكار والتصرفات ذات البعد الواحد على كل المستويات والتأكيد على أن العلوم السلوكية أو الفلسفة التجريبية-البرجماتية تسهم بدور فاعل في تكوين نموذج الإنسان الذي لا يستطيع أن يقول لا. أما وسائل الإعلام والدعاية والإعلان فهي مكرسة لتوطيد التوجه الموحد، سواء عن طريق ضبط جماعات المصلحة واللوبي أو عن طريق سياسة تحرير النصوص الإعلامية (سياسة البحث عن الوقائع المثيرة ولكن المفتقدة للدلالة والتي توضع في المقام الأول).

إلا أن أطروحة ماركوز عن الامتصاص الكلي للقوى النقدية تتطلب أطروحة أخرى مكملة تفيد بأن المجتمع الرأسمالي الاحتكاري قادر على مقاومة كل أزمة اقتصادية يمكن أن تصيبه وتعرض إنتاجيته ونموه واستقراره للاضطراب مما ينتهي إلى رفض الفكرة الماركسية القائلة بإمكانية وضرورة تطور القوى التاريخية

للتحرر داخل المجتمع القائم. ويحدد ماركوز أربعة عوامل أساسية أسهمت في واقعة تحول الطبقة العمالية جذريا إلى هيئة ذات وجه واحد، وهذه العوامل هي:

١. المكننة الأوتوماتيكية التي تقلل من العمل الجسماني للعامل بما يقلل شعوره بالاضطهاد ويساعده على مماثلة نفسه مع الجماعة التقنية.

٢. تطور مفهوم الطبقة العاملة نفسه وتغير مضمونه وعناصره بسبب الانخفاض المستمر في عدد العاملين المنتجين من ذوي الياقات الزرقاء والزيادة المستمرة في عدد العاملين غير المنتجين من ذوي الياقات البيضاء، مما سيغير طبيعة التنظيم وعلاقات العمل. ونتيجة لذلك تصبح الحدود الفاصلة بين الطبقات غير أكيدة وغير واضحة أكثر فأكثر لتجد الطبقات المتصارعة نفسها مترابطة فيما بينها ترابطا تؤكده وتخفي تناقضاته أيديولوجية توفيقية امتثالية متكاملة.

٣. فقدان الطبقة العمالية لوعيها الطبقي بشكل مستمر ومتزايد وتركيز اهتمامها على المشاركة في إدارة وتنظيم قضايا الإنتاج الرأسمالي بما يجعلها غير مؤهلة لحمل لواء الثورة.

٤. تجلي الهيمنة الطبقية المستمر والمتزايد في أشكال إدارية تنظيمية تخفي وراءها الاستغلال الحقيقي.

وهناك الكثير من البراهين التي تصب في صالح ما يذهب إليه ماركوز لعل أبرزها الدور البائس الذي تلعبه النقابات في حماية حقوق الطبقة العاملة في الوقت الحاضر، فما الذي يمكن انتظاره من نقابات لا تقف عند حد السلبية الكلية تجاه القضايا العمالية بل وتشارك بفاعلية أيضا في استمرار الاستغلال وترسيخه وفي القرارات المتعلقة بكميات أسلحة الحرب التي يمكن ويجب إنتاجها.

وطالما أن نظرية ماركوز النقدية تطمح لأن تكون موضوعية، فإنها تجد نفسها في القسم الأخير من الكتاب منقادة إلى التساؤل عن ماهية أبعاد التغيير التاريخي؟ وتأتي الإجابة في صورة مفهوم غامض إلى حد بعيد هو (النقض)، فمن أجل التعالي بالشروط القائمة للفكر والنشاط لابد أن يكون في المقدور التعالي

بمضمون الشروط القائمة. وهذا التحرر السلبي الذي يأخذ شكل حرية من يتعرض للاضطهاد في مواجهة القوة المادية والأيديولوجية للاضطهاد الذي يتعرض له يشكل إجابة مسبقة للديالكتيك التاريخي التي يجدها ماركوز متجسدة في الرفض الأعظم للقوى الخارجة عن المجتمع وبشكل خاص قوى الهامشيين الذين يقول إنهم يضعون أنفسهم خارج العملية الديمقراطية وأن حياتهم تعبر عن الحاجة الأكثر مباشرة وواقعية لوضع حد للمذاهب والاشتراطات والمؤسسات التي لا يمكن التسامح إزاءها. حيث ستكون معارضة هذه القوى في رأيه معارضة ثورية حتى وإن لم يكن وعيها ثوريا، ولأن معارضتها للنظام القائم ستكون من الخارج فلن يستطيع هذا النظام احتواءها وإدماجها فيه، إنها قوة أولية تخرق قواعد اللعبة وتكشف حقيقة ما فيها من الخداع والتزييف. ويسجل ماركوز على الطبيعة الإنسانية قابليتها غير المحدودة للتكييف والتطويع كما حدث مع أغلبية أفراد المجتمعات الصناعية المتقدمة الذين أخضعتهم أنظمة التحكم والسيطرة ذات القدرة الهائلة وباتت تسيطر عليها بطريقة توحد بها أفكارهم واحتياجاتهم وطموحاتهم بقدر ما تجعلهم عاجزين عن إدراك حقيقة تلك الأفكار والاحتياجات والطموحات والنتائج المترتبة عليها، ولا تستثنى من ذلك إلا القلة القليلة من أفراد هذه المجتمعات والتي ستكون بحكم وعيها وإدراكها لحقيقة الوضع موكلة بمهمة إنقاذ الأكثرية التي لا مفر من أن تكون سلبية. والطبقة العاملة بمكوناتها الجديدة من ذوي الياقات الزرقاء والبيضاء في المجتمعات الصناعية المتقدمة قادرة بفضل تكوينها ومركزها من تحطيم وإعادة تنظيم وتوجيه عملية الإنتاج وعلاقاتها، بيد أنها لا تمتلك من الاهتمام والحاجة الماسة ما يكفي لدفعها إلى ذلك لأنها مندمجة في النظام ومتلاحمة معه بقوة وتتلقى أجورا طيبة تحقق لها من الوفرة ما يمنعها من التفكير في نقد الواقع أو تجاوزه. أما الأقلية التي يُفترض بها أن تخف إلى إنقاذ الأكثرية فيعتقد ماركوز أنها تضم كلا من الحركة الطلابية والزنوج من سكان الأكواخ في الولايات المتحدة وأنصار الثورة الثقافية الصينية وجبهة التحرير الوطنية الفيتنامية وكوبا.

ويلاحظ ماكنتير أن في هذه المجموعة ثلاثة عناصر هي:

١. الفقراء الأمريكيون وفلاحو فيتنام وغيرهم ممن ينبغي عدم الخلط بينهم وبين الذين يزعمون أنهم يتحدثون باسمهم.

٢. أفراد الطبقة الوسطى من البيض في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا الذين يتميزون بتمردهم وفوضويتهم.

٣. ممثلو البيروقراطية الشيوعية في الصين وكوبا وفيتنام.

وليس بين هذه القوى من عنصر مشترك إلا عداؤها لأنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة وحكوماتها.

وقد استعاد ماركوز بتفاؤل مقولاته السابقة في كتابه (دراسة في التحرر) بعد الأحداث التي انفجرت في أوربا في نهاية عقد الستينات من القرن العشرين ومنحته الثقة بإمكانية التحرر عبر ظواهرها المختلفة خارج العالم الرأسمالي وداخله بدءا من النضال الثوري في فيتنام وكوبا والصين وانتهاء بمعارضة الطلبة المحتجين في العالم كله للنظام التعسفي. وبقدر ما يبدو ماركوز متفائلا هنا فإنه يحدد بنوع من الواقعية مسألتين أساسيتين بهذا الشأن هما: دور الطلبة والمثقفين ودور الطبقة العمالية. فالطلبة والمثقفون لا يشكلون بذاتهم قوة ثورية لكنهم يمكن أن يكونوا فتيل تفجير للثورة، أما الطبقة العمالية فهي وحدها ودائما الأداة الموضوعية للتحولات الاجتماعية وإن كانت من الناحية الذاتية مدرجة الآن في المجتمع الرأسمالي دون وعي سياسي، لذلك ينبغي انتظار حدوث العملية الثورية في بلدان العالم الثالث باعتبارها الحلقة الأكثر ضعفا في الكتلة الرأسمالية. وتفتح هذه الإشارات من جديد إمكانيات وجود مخرج يؤدي نحو مجتمع جديد، فنحن في عصر يمثل نهاية اليوتوبيا على حد اعتقاد ماركوز لأن القوى المادية والفكرية المؤهلة لإنجاز التحول متاحة من الناحية التقنية ولكن استعمالها العقلاني متعذر بفعل التنظيم القائم لقوى الإنتاج، دون أن ننسى هنا أن مثل هذه الإمكانيات كانت موجودة منذ سنوات طويلة في المجتمعات المصنعة تصنيعا عاليا ومتقدما. وتولد قراءة المقالات الأخيرة التي كتبها ماركوز انطباعا بأنه يترك نفسه لينقاد إلى الأحداث اليومية، فلم يكن هناك من قبل كلام عن حركة طلابية حتى جاء عام

١٩٦٨م واضطراباته الطلابية الكثيفة التي حركت تفاؤل ماركوز، ولكن ماذا سيكون موقفه أو موقف أمثاله غدا إذا ما شهدت الحركة الطلابية أو أشباهها نوعا من التراجع والجزر؟

بقي أن نشير إلى أن ماركوز يرى أن هذا التحليل وارد بالنسبة لكل البلدان الصناعية الرأسمالية منها والاشتراكية على حد سواء، حيث أكد بهذا الصدد أن التصنيع الشيوعي الذي تخطى مراحل تاريخية كاملة وحقق التداخل بينها انتهى إلى اللحاق بالاتجاه الشمولي للمجتمع التقني، وإذا ما كان هنالك من فرق بين المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي فهنالك أيضا وبشكل مواز تماثل بينهما الأمر الذي يعكسه الميل العام فيهما نحو التقدم التقني واستخدام التقنية كأداة سيطرة في المرحلة الراهنة. ثم يذهب ماركوز إلى أبعد من ذلك متلمسا التشابه بين روح الشيوعية وروح الرأسمالية، بالمعنى الذي يستخدمه ماكس فيبر الذي وجد في هذه الروح أساس تقدم الرأسمالية، ومؤكدا بأن النظامين المتناقضين يكشفان عن اتجاه متواز اقتضاه التصنيع الكلي ونماذجه السلوكية والتنظيمية المتماثلة في الشرق والغرب.

لقد انطلقت الثورة السوفيتية من نبوءتين هما:

١. اندلاع الثورة الاشتراكية في أوربا الوسطى.

٢. احتدام الأزمة العامة للنظام الرأسمالي العالمي.

ولكن هاتين النبوءتين لم تتحققا والمهم في التفسير هو التقليل من قيمة الإمكانيات الاقتصادية والسياسية للرأسمالية والتغير في موقف البروليتاريا، فهنالك رفض لاستخلاص النتائج النظرية لهذا الواقع الجديد، وهذا الرفض هو الخاصية المميزة لكل التطور الذي عرفته اللينينية وأحد الأسباب الرئيسية في الانفصال بين النظرية والممارسة في الماركسية السوفيتية. وعدم استخلاص النتائج النظرية لهذا الواقع الجديد هو الذي قاد الثورة السوفيتية إلى ممارسات لا تنسجم مع جوهر الماركسية حتى بات المجتمع السوفيتي يشبه أي مجتمع صناعي حديث آخر، فالمركزية والإدارة الجماعية يقضيان على استقلال الفرد والمشروع الفردي، والمنافسة منظمة ومرشدة ومسيطر عليها، والبيروقراطيات الاقتصادية والسياسية تمارس سلطة

مزدوجة ومضاعفة، وسلوك الناس منسق بفضل وسائل الإعلام الشعبية وصناعة التسلية والتعليم، وتأميم الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا يشكل في ذاته تميزا جوهريا للنظام الاشتراكي طالما أن الإنتاج فيه مركزي ومراقب دون أية مشاركة من قبل السكان وأن المبادرة والمراقبة (من الأسفل) من قبل المنتجين المباشرين غير متوفرة. وعليه فإن هذا التأميم ليس سوى طريقة تقنية-سياسية لضمان زيادة إنتاجية العمل ووتيرة تطور قوى الإنتاج ومراقبتها من أعلى (التخطيط المركزي الحكومي) ومجرد عقلنة للسيطرة وتغيير في أسلوبها، ولكنه لن يكون بأي حال من الأحوال تمهيدا لإلغاء هذه السيطرة.

ويحاول ماركوز في ضوء ما تقدم الكشف عن جوهر الدولة السوفيتية التي تمارس على حد قوله الوظائف السياسية والحكومية ضد البروليتاريا خلافا لما ذهب إليه ماركس وأنجلز من أن أساس التحولات الثورية هو تغيير الوظائف العامة للدولة لتفقد خاصيتها السياسية وتصبح مجرد وظائف إدارية لمصالح المجتمع الحقيقية. ففي ظل تقسيم العمل وفي إطاره تبقى السيطرة وظيفة متخصصة تحتكرها بيروقراطية سياسية واقتصادية وعسكرية، وقد اتخذت هذه الوظيفة صفة الديمومة بفضل التنظيم الاستبدادي المركزي لعمليات الإنتاج. وطبقا لما ذهب إليه أنجلز فإن بنية الدولة السوفيتية تشبه بنية الدولة الطبقية، لأن الوظائف الاجتماعية المشتركة فيها مجرد فرع آخر لتقسيم العمل مما يجعلها تعبيرا عن مصالح خاصة منفصلة عن مصالح مجموع السكان هي مصالح البيروقراطية. ويؤكد ماركوز أن دور البيروقراطية يمثل مظهرا مميزا من مظاهر ممارسات الثورة البلشفية، حيث تشكل البيروقراطية عنده طبقة منفصلة تمارس السلطة على السكان التابعين لها بفضل رقابة الجهاز السياسي والاقتصادي والعسكري، كما أن ممارسة البيروقراطية لهذه السلطة تخلق سلسلة كاملة من المصالح الخاصة التي تستخدمها الطبقة البيروقراطية لتؤكد نفسها بفضلها. وانتهت ممارسات الثورة البلشفية على المستوى الفكري إلى التحكم بأوقات الفراغ التي يتمتع بها الإنسان السوفيتي فلم تعد هذه الأوقات حرة لأن المستوى الثقافي والتقني وطريقة بلوغه محكومان بنوع من

الإلزام والنشاطات الثقافية مكيفة للضرورة وخاضعة لمراقبة شديدة ويتم التأكيد فيها على التعليم التقني مما من شأنه تقليل الوقت الحر الذي يمكن أن يستعمله الفرد لنفسه. أما على المستوى الأخلاقي فإن ماركوز يرى أن الأخلاق التي جاءت بها الثورة البلشفية مفروضة من خارج الفرد وليست نابعة من داخله، وأن هذه الأخلاق التي عرضها برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي عام ١٩٦١م تحرض على العمل وتفرض نفسها على الناس بنوع من الشدة تتجاوز الشدة التي تفرض بها الأخلاق البرجوازية نفسها عليهم. وبحكم ممارساتها هذه فإن الثورة البلشفية بعيدة عن أن تكون نقضاً للرأسمالية لأنها تشاركها في وظيفتها بحق وفاعلية، أي تشاركها في التطوير الصناعي للقوى المنتجة والسيطرة على الإنتاج بمعزل عن المنتجين المباشرين، والثورة البلشفية التي لم تُنتج بعد ثورة اشتراكية وتمارس وظيفة مماثلة لوظيفة الدولة الرأسمالية تجعل من النظرية السوفيتية نفيا للنظرية الماركسية التي تزعم تجسيدها لها وتعبيرها عنها. وخلاصة الأمر عند ماركوز أن النظام السوفيتي نظام قمعي لا تحكمه قاعدة المنتجين المباشرين بل تحكمه طبقة بيروقراطية تفرض عليه عقلانية تكنولوجية متشددة تلبي للأفراد الحاجات التي تحددها لهم وفقا لمخططها المركزي في التنمية والإنتاج الذي يفرض نفسه على كل شيء بدءا من الفكر واللغة والأخلاق والقيم عامة، ويقضي أو يكاد على اشتراكية النظام ويجعله مشابها للنظام السائد في البلدان الرأسمالية المتقدمة صناعيا والمتفوق على النظام الاشتراكي بفعل احتفاظه بالطابع المزدوج المتوتر للقيم الأخلاقية. إن الفرد الحر الذي يشارك في التخطيط ويختار حاجاته بنفسه هو الهدف النهائي للشيوعية، ولكن ما يجري في الاتحاد السوفيتي كما يرى ماركوز على خلاف هذا تماما، فالفرد هناك تم احتواؤه وإدماجه في نظام العمل المفروض من أعلى، إنه إنسان ذو بعد واحد محكوم بنظام بيروقراطي محض. إن متابعة أفكار هربرت ماركوز كنموذج لأفكار مدرسة فرانكفورت تسمح بالقول بأن مفكري هذه المدرسة سلكوا سلوكا انتقاديا تجاه المجتمعات الرأسمالي والاشتراكية المعاصرة معا من خلال اعتمادهم للنظرية النقدية التي تأكدت مقولاتها أكثر فأكثر مع تطور هذه المجتمعات. وفي

نهاية عقد الستينات من القرن العشرين بلغت هذه الانتقادات ذروتها ووجدت تجسيها في ثورات الطلبة في أوربا وأمريكا مما ساعد على ظهور أفكار جديدة استندت إلى أفكار مدرسة فرانكفورت وقامت عليها، وتبلورت هذه الأفكار الجديدة في تيار حمل اسم اليسارويــة.

المبحث الثاني

اليساروية الغربية المعاصرة

يذهب ريتشارد كومبان في كتابه (أصول اليساروية) إلى أن اليساروية تمثل قبل كل شيء نظرية المجتمع الحالي ومجتمع المستقبل والعبور من أحدهما إلى الآخر وإن كانت لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية متكاملة. وقد ظهرت اليساروية واكتسبت أهميتها كبديل نظري للماركسية اللينينية التي احتكرت الفكر الراديكالي من الناحية العملية طيلة النصف الأخير من القرن العشرين. والفضول الذي تثيره اليساروية لا يتأتى فقط عن حقيقة تطلعها للحلول محل الماركسية التقليدية كنظرية خاصة بالحركة الثورية لوجود حركات فكرية أخرى غيرها حاولت أن تحل محل الماركسية التقليدية. ولكن هذا الفضول يعود أيضا إلى أن أغلب تلك الحركات الفكرية البديلة وجدت نفسها تقف إلى يمينها كما هو الحال بالنسبة للاشتراكية الديمقراطية والنزعة العمالية التي يمثلها حزب العمال والنزعة التعاونية والليبرالية التخطيطية الخ، أما الحركات الفكرية التي قدمت نفسها كبديل ثوري يقف إلى يسار الماركسية التقليدية فقد تمسكت بنفي التقليد ونفي المصدر مما يُسهّل أمر تسميتها بالحركات المتطرفة ومنها الفوضوية لاسيما الفوضوية النقابية والنقابية الثورية. ولكن كل هذه الحركات ونظرياتها أزيحت من مواقعها بفعل ثورة أكتوبر الروسية عام ١٩١٧م ولم يعد لها من وجود بعدها إلا كنماذج لحركات تكرس جهودها لمتابعة نقدها الشديد للاتحاد السوفيتي وأنصاره مما أبقى الماركسية اللينينية القائد الأيديولوجي والتنظيمي الوحيد للحركة الثورية المنظمة لفترة تتجاوز الخمسين عاما.

إلا أن معارضة الماركسية اللينينية أصبحت أكثر صعوبة مع الوقت وبسبب عدم تسامح (قادة الوعي) الذين يحكمون النظام الشيوعي، فالمرء حسب معاييرهم يكون ثوريا بقدر ما يكون مواليا لموسكو ولا ثوريا بقدر ما ينتقدها ويعارض سياساتها. إلا أن اليساروية بدورها جعلت من نفسها فكرا محقا على الإطلاق

وكسرت هذه الحلقة المفرغة وقطعت علاقتها بالماركسية اللينينية ووضعتها في صف منسيات التاريخ الأيديولوجية، متطلعة من ذلك إلى أن تجعل من نفسها تعبيرا عن الصراعات الجارية في الوقت الحاضر. وبهذا المعنى لن تكون اليساروية واحدة من اليوتوبيات الراديكالية، بل نظرية لحركة ثورية تتوسع باستمرار لأن ملاحظة مجموع التحولات العامة في أوربا في كل الميادين منذ منتصف ستينات القرن العشرين تقود أيضا إلى ملاحظة عد استعدادنا تماما لهضم هذه التحولات إذا بقينا عند حدود عاداتنا الفكرية القديمة الأمر الذي يصدق على الازدهار الاقتصادي واضطرابات المراهقين في المدارس والطلب الإجمالي الهائل والحاجات الجديدة المتولدة عن دخول المجتمع مرحلة أرقى من الناحية الكمية.

وإذا ما تابع المرء الحركة العمالية في أوربا منذ بداية تنظيمها عام ١٨٨٠م وحتى عام ١٩٦٠م، فسيلاحظ أنها تابعت رحلة تاريخية امتدت سبعة عقود وانطلقت من وضع التراكم الرأسمالي الكثيف لتنتهي إلى عصر الاستهلاك وكانت الطبقة العاملة تواجه طوال هذه المدة مشكلة ضمان الحصانة ضد البطالة والبؤس والقسر. وإذ زعمت الدولة الليبرالية التمسك بالحياد، فقد وقع على عاتق المنظمات العمالية التي شكلتها البروليتاريا واجب النضال من أجل الرفاه اليومي وضد نظام عمل يديم حالة الظلم والبؤس. ونتيجة لذلك نشأت النقابات الثورية والأحزاب ذات النزعة الماركسية التي أخذت على نفسها مهمة مزدوجة تجمع بين إصلاح الأوضاع السلبية وتقديم أيديولوجية نقدية إلى الجماهير، وتمكنت هذه النقابات والأحزاب من الهيمنة على الطبقة العاملة بفعل وحدة الأهداف التي كانت تتطلع إليها هذه الطبقة والنقابات والأحزاب معا. وإذ وجدت البروليتاريا نفسها أمام واجب النضال لتحقيق غايات اقتصادية مباشرة في واقع تحكمه حالة الندرة، فقد تخلت عن استقلالها وفوضت امتيازاتها للنقابات الثورية والأحزاب الماركسية بما يتماشى مع واقع السوق الرأسمالية الذي كان يتطلب التنظيم وتركز سلطة اتخاذ القرارات. وبتحول الطبقة العاملة إلى جماعة ضغط، باتت تمتع بكل خصائص جماعة الضغط المتمثلة في: القيادة البيروقراطية، التسلسل الهرمي، الاستبداد السلطوي وهي

الخصائص التي كانت تتجسد في الهياكل والممارسات السائدة في الشكل الستاليني للنقابات الثورية والأحزاب الماركسية التي سرعان ما ظهر التفاوت بين حاجاتها الخاصة والمميزة والحاجات العامة للطبقة العاملة لتغدو الستالينية بالنسبة للغرب وبمفهومها الأكثر عمومية محاولة فظة لتثبيت وإدامة بنية سياسية-اجتماعية أيلة للسقوط ومرهونة بتاريخ معين. وإزاء الحاجات والتطلعات الجديدة للطبقة العاملة لم تقدم الشيوعية المنظمة في المجتمع الرأسمالي إلا ألفاظا ومقولات نظرية سرعان ما نقضتها الممارسة القائمة على التحكيمات. وهكذا وجدت الحركة العمالية وبشكل عفوي مشاغلها الخاصة الأكثر طبيعية وقدما بعد أن حجبتها سنوات نضالها في عالم الوفرة النسبية والتحولات التقنية والجماعات الاجتماعية المستحدثة. لقد كان العمال في طريقهم إلى التعبير، ولو بشكل مشوش، عن إرادتهم من خلال تحديدهم لأهداف هذا النضال بأنفسهم وبشكل خاص من خلال صياغتهم في مجتمع الغد لاشتراكية أصيلة قائمة على استقلالية القرارات وغير مركزية وقائمة على الإدارة الذاتية.

واتخذت الممارسات الاحتجاجية الجديدة في ميدان النزاعات الاجتماعية المنتشرة منذ عدة عقود في بعض البلدان الأوروبية لاسيما فرنسا شكلا أكثر حدة وتركزا وجماهيرية من خلال الإضراب العام الذي حدث في مارس-حزيران عام ١٩٦٨م، واستهدف الجانب لاجتماعي من هذه النزاعات كلا من القيادات العمالية التقليدية وأرباب العمل وسلطة الدولة بعد أن عثر العمال في صراعهم ضد البنيات الاضطهادية للمجتمع وهيمنة القيادات العمالية على انعكاسات قديمة جدا سبق وأن أدركها برودون وباكونين بشكل أفضل من ماركس ولينين. وإذا كان نقد باكونين لم يستطع في الإطار الاجتماعي-الاقتصادي لعصره إلا أن يدفع إلى عودة إلى الخلف إلى تطلع جماعي باتجاه ماض غامض يجسده مجتمع الحرفيين الأحرار المستقلين. فإن لهذا النقد حالة مختلفة في الوقت الحاضر لأن سنوات النزعة الإصلاحية والنزعة المتصلبة في النظر إلى المستقبل جعلت عددا من العمال يرغبون في أن يأخذوا بأنفسهم مسؤولية مصيرهم وإدارة شؤونهم. وكانت النظرية الثورية نفسها قد

أخذت هذا الاتجاه، فلم تعد تسبق الممارسة الاجتماعية وإنما تتبعها أو بالأحرى تمشي معها بشكل متواز.

والمشروع اليساروي، بالشكل الذي نلحظه الآن، يبدو كما لو كان يرغب في تزويد الاحتجاج والمحتجين بنظرية خاصة لممارستهم الخاصة، ولكن اليساروية تحتاج إلى التوضيح لأنها تعبير كثير الاستخدام بقدر ما هو كثير التعرض للتشويه أو التحريف. ونقصد باليساروية هنا تلك الشريحة من الحركة الثورية التي تقدم أو تنزع إلى تقديم بديل جذري للماركسية اللينينية بوصفها نظرية الحركة العمالية وتطورها. ويعني هذا ضرورة استبعاد كل محاولات إعادة التجديد النظري المتأتية عن الاشتراكية الديمقراطية التي تبدو غير ثورية فلا تستهدف قلب المجتمع الرأسمالي في الحال وبشكل كلي، كما أنه يعني أيضا ضرورة استبعاد المعارضة والتجديد الشيوعيين اللذان لا يقدمان بديلا وإنما يقترحان العودة إلى المصادر اللينينية والثورية للشيوعية أو تجديدها. وفي إطار الرغبة في وضع تعريف لليساروية والمجموعات المنتمية إليها يبدو من المفضل الحديث عن نزعة متطرفة لأن هدف اليساروية ومجموعاتها هو الذهاب إلى لطرف الأقصى من المذهب الشيوعي وليس استبداله. ولكن هذا الاتجاه المتطرف سوف يتضاءل لتتخذ اليساروية طابعها الخاص القائم على التمييز بينها وبين النزعة المتطرفة الشيوعية.

أما بالنسبة للمضمون المشروع الفكري السياسي اليساروي وأصوله فمما لاشك فيه أن اليساروية تمثل نقدا وممارسة ونظرية في آن واحد، فهي نقد للماركسية بهدف نقضها بوصفها نظرية ثورية، فوفقا لهذا النقد سيبدو ماركس وفي حدود معينة بوصفه منظر الثورة البرجوازية المندفعة حتى النهاية في إمكانيتها، كما ستبدو النظرية اللينينية الخاصة بالتنظيم ومفهومها الخاص بالثورة بوصفها أسلوبا في الاستيلاء على السلطة من الأعلى ومطبوعة كلها بطابع الفكر البرجوازي، لذلك فليس من المستغرب في مثل هذه الحالة أن تؤدي الثورة الروسية إلى نظام رأسمالية الدولة مستعيدة بذلك نظام الهيمنة الطبقية في شكله الأكثر اتقانا وتركزا. وكانت اليساروية بوصفها نقدا قد تخلت عن كل ثورات القرن العشرين

وأنكرت عليها طابعها الاشتراكي بعد أن نظرت إليهـا بوصـفها آخـر الثـورات البرجوازية مما قادها إلى اعتبار الشيوعية والاشتراكية الديمقراطيـة المنظمتـين، ليس مجرد انحراف عن نموذج مثالي بل ومؤسستين رأسماليتين تميلان إلى تـدمير المجتمع الرأسمالي لجعله أكثر فعالية وتزويده بسلطة أكثر مركزيـة. ووفقـا لهـذا المنظور تبدو اليساروية بوصفها ممارسة ثورية في كل مكان يكسر فيـه الـصراع الطبقي الإطار الذي تقيمه التنظيمات التقليدية ليتجه هذا الصراع في كل مكان وفي الوقت نفسه ضد النظام والقيادات العمالية التقليدية معا. وتنطلق اليساروية في مثـل هذه الحالة من الإضرابات الفظة إلى احتلال المصانع إلى التنظيم علـى مـستوى الورشة والمصنع والمشروع ولكن خارج الأطر النقابية والسياسية التقليدية القائمـة. وتكشف هذه الممارسة عن الخاصية الإكراهية القمعية التي تتميـز بهـا القيـادات التاريخية وتستعيد نموذج الاضطهاد البرجوازي، وضمن هذا البعد يبدو الإضـراب المعمم كما لو أنه أول وأوسع مظاهرة عمالية ضـد التنظيمـات الخاصـة بهـذه القيادات. واستنادا إلى هذا النوع من الممارسة، ترتكـز اليـساروية علـى تحليـل تاريخي جديد وتعتمد بعدا جديدا للاشتراكية تكون فيه مرحلة عليا تتميز باسـتقلالية المجموعات الإنسانية لا مجرد تعبير لنموذج خاص بـالمجتمع القـائم، وسـتكون التصورات المسبقة للمجتمع المتحرر متفاوتة بـشكل أو آخـر لـدى المجموعـات الإنسانية بحكم افتقارها إلى التماثل أو التجانس الكلي وتفاوتهـا فـي الخـصائص المادية والفكرية، دون أن يمنع ذلك اليساريين من الاتفاق على مبدأ الاستقلالية الذي يستبعد كل الأساليب الاستبدادية المركزية التوجيهية التخطيطية الأيديولوجية.

ويشير التعبير الأخير إلى ظاهرة الاضطهاد في ميادين الفكـر والتـصور الجماعي، ففي الوقت الذي فرضت فيه الحضارة البرجوازية بنية الـسلطة الأبويـة والتربوية والسياسية والبنية الخاصة بأرباب العمل، فإنها قد فرضت في الوقت نفسه الهيمنة الأيدلوجية. وسيكون القادة الثوريـون التقليـديون وعلـى رأسـهم لينـين، متطابقين بشكل وثيق مع هذا الأسلوب عندما يقدمون للبروليتاريا أيديولوجيـة مـن خارجها يقولون عنها أنها أيديولوجية تحررها الخـاص. ولكـن الأمـر لا يتعلـق

باقتراح أيديولوجية جديدة وإنما بإلغاء كل الأيديولوجيات لأن النشاط النموذجي للثوريين يتمثل بممارسة الاحتجاج وتنسيقه وإضفاء الطابع النظامي عليه، وما يهم الثوريين هو تحضير نظرية خاصة بممارستهم الخاصة دون أن يكون التحليل في أية لحظة جامدا ومثبتا عند مرحلة تاريخية محددة لأنه سيكون عندها مجرد أيديولوجية. أما وسائل تحقيق المجتمع الاشتراكي فلن تكون مُثبّتةً بشكل مسبق كما ستكون بعيدة عن الخضوع للأسلوب التنظيمي المسبق، فالنشاط الثوري سيخلق أشكاله الخاصة من الصراعات بقدر ما يتم الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أعلى، أي بقدر ما يكون المجتمع الاشتراكي متميزا بالحكم الذاتي على مختلف المستويات لتتضمن العملية الثورية مجموع الصراعات المستقلة. وانطلاقا من افتراض أن المجتمع لا يمكن أن يكون حرا إلا إذا تمت إقامته بشكل حر، يتلمس اليساريون في الممارسة الثورية المعاصرة الميل نحو استقلالية الصراعات والرفض الغريزي لكل أشكال القيادة والتسلسلات التدرجية. إن اليسارية وهي تعتمد مبدأ الاستقلالية تعكس هذا المبدأ على تصورها للمستقبل وتجعل منه جوهر العملية الثورية متطلعة إلى تحديد الفكر الثوري في بعده التاريخي ومستخلصة من هذا التحديد مفهوما جديدا عن محتوى هذه العملية.

إن التحليل المطلوب في هذا المجال، والمستمد أساسا من مؤلفات ماركس لاسيما رأس المال و نقد برنامج كوتا، كان قد ثبت مسبقا الحيز الزمني الثوري الذي ينبغي أن تقوم الثورة طبقا له في نهاية مرحلة تطور الرأسمالية عندما يبلغ النظام الاقتصادي-الاجتماعي مرحلة النضج الكافي لإفساح المجال لعمل بعض العوامل التي تضمنها النظام القديم من قبل في شكل ميول ليبدو النضال الثوري والتنظيم السياسي للجماهير في مثل هذه الحالة كما لو أنهما وفي الوقت نفسه تحضير لنهوض الاشتراكية ودفعة لتحطيم العالم القديم. ويفرض الحيز الزمني الثوري لليسارية نفسه كما لو أنه أقل محدودية وأكثر سعة، فاليسارية ترفض التطورية الاقتصادية التي أثبتت تعارضها مع الواقع وتوفر مكانا واسعا للإدارة الثورية وبالتالي للوعي الاشتراكي دون أن تكون هنالك حاجة لإدخال مثل هذا

الوعي من الخارج. وإذا ما سلّم المرء بأن الاقتصاد الرأسمالي ليس خاليا من التناقضات فسيلاحظ أن هذا النظام استطاع أيضا الإمساك بزمام هذه التناقضات وتعلّم كيفية إطالة أمد وجوده وضمان استمراره واستقراره في ظل وجودها واستمرارها وسيطرته عليها، وبذلك لن تكون نهاية الرأسمالية ممكنة إلا كنتيجة لصراع دائم وواع ضد النظام الرأسمالي والمعارضة الثورية التقليدية في الوقت نفسه. ولكن إذا ما كان هذا المفهوم اليساروي الخاص للثورة مفتقدا للواقعية والتاريخية أكثر مما يفتقدهما المفهوم الماركسي اللينيني للثورة، فإنه أيضا أوسع مدى منه بقدر ما يتجاوز وإلى حد بعيد مفهوم المعركة لإلغاء نظام العمالة. فالثورة بالنسبة لليساروي صراع دائم وعلى جميع الجبهات لإزالة كل أشكال الاغتراب السيكولوجي والأيديولوجي والجنسي وبالتأكيد الاقتصادي كذلك لتتسع جبهة النضال ويزداد عمقها في مثل هذه الحالة بشكل ملحوظ، وهي ذات امتدادات زمنية ومكانية واجتماعية واسعة لأن هدفها الأعلى هو الاستيلاء على كل السلطات وإنهاء كل أشكال الاغتراب مما لا يمكن أن يكون موضوعا لانتفاضة واحدة بل يقتضي فترة تاريخية كاملة بكل صراعاتها وانتفاضاتها.

وإذا ما كانت اليساروية تمثل نقطة التقاء عدد من التيارات المختلفة في أشكالها ومستوياتها وأهدافها والتي تمد جذورها في الغالب إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، فإن المواقف اليساروية لهذه التيارات لم تتبلور إلا بعد عام ١٩٤٥م لتتجلى بعد مايس عام ١٩٦٨م في حركة أكثر عمومية من الاحتجاج العام مثلت التركيب الاستنتاجي لهذه التيارات الخاصة. وليست اليساروية ظاهرة فرنسية بوجه خاص على الرغم من أنها وجدت تجسيدها العملي في أحداث مايس ١٩٦٨م في فرنسا لأنها ظهرت فيها كبديل ثوري متأخر بربع قرن بالقياس إلى ظهوره في أوربا الوسطى، ولعل ذلك يرجع إلى جملة أسباب منها الدخول المتأخر للماركسية إلى فرنسا وثراء التقليد الثوري الوطني فيها. ففي الوقت الذي تم فيه البدء بوضع الماركسية موضع التساؤل في الدول الناطقة بالألمانية، كان قد تم البدء في فرنسا للتو بهضمها من قبل بعض المفكرين الفرنسيين لتجد بينهم أعمدتها. لقد كان

للنظرية اليساروية خلال الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين تأثيرها في كل القطاعات التي أسهمت في إحداث مايس ١٩٦٨م وبشكل خاص قطاع الطلبة. وهناك معلومات واسعة بخصوص التأثير الذي مارسته الأفكار اليساروية في الاحتجاجات الخاصة بالطلبة بعد أن وجدت هذه الأفكار أرضا خصبة بينهم، ولا شك أنه قد وجدت منذ عام ١٩٦٠م مجموعات صغيرة تمسكت بهذا الجانب مما يمثل موقفا ينتمي إلى اليساروية. فالمجلات الراديكالية من أمثال (أسود وأحمر) و (السلطة العمالية) و (الأممية الموقفية) كانت تجد رواجا مميزا في الجامعات، وكان لمجلة (الأممية الموقفية) مريدون موالون يقومون بتحريضات (نموذجية) تحت أسماء مختلفة في عدة مدن جامعية (باريس، نانتير، ستراسبورك، بوردو، نانت)، وعمدت منشورات عديدة ذات أصل (موقفي) أو (فوضوي) إلى توجيه الاتهام من جديد إلى البنية البرجوازية للجامعة. لقد كان الموقفيون يستهدفون تحضير نظرية عملية تسمح بتحليل اغتراب العالم الحديث والاحتجاج على هذا العالم في مفرداته اليومية. واعتبارا من السنة المدرسية (١٩٦٦-١٩٦٧م) كان قد قام هياج طلابي نشيط استهدف مهاجمة العلوم الإنسانية بوصفها أداة للقمع والهيمنة. وكان وراء الحركات الخاصة بأعمال الاحتجاج هذه مقولات كل من هربرت ماركوز و وليم رايخ على الرغم من أن أكثرية المحتجين كانت تجهل اسميهما حتى تلك الوقت. وبالمقابل كان الأساس في المقولات اليساروية هو الاحتجاج على مبدأ القيادة والسلطة وإنهاء اغتراب الحياة اليومية، وكانت هذه المقولات تتوافق مع الفرويدية الماركسية التي لم تستبعد النظرية اليساروية ثروتها الفكرية ولو ضمنيا.

فقد كان طلاب علم النفس وعلم الاجتماع يكنون التقدير لمقولات ماركوز عن وظيفة التحليل النفسي ومضامينه السياسية وضرورة تكييفه للبحث عن مجتمع غير قمعي. وأصدر الناشر فرانسوا ماسبرو عام ١٩٦٦م عددا خاصا من مجلة (بارتيزان) بعنوان (الجنس والقمع)، وفي بداية عام ١٩٦٧م ألقى عالم الجنس بوريس فراينكل محاضرة حول وليم رايخ أمام الطلبة في نانتير، وفي كانون الثاني عام ١٩٦٧م أقيم معرض خاص بعلم الجنس تم خلاله توزيع بعض المنشورات

وجرت مناقشات تمت خلالها المطالبة باعتماد تفسيرات الفرويدية الماركسية. كما شهد هذا المعرض توزيع كراس جمع محاضرة ألقاها ماركوز أمام طلبة السوربون عام ١٩٦٢م ومقالة كتبها المحلل النفسي كاريزو، وتضمنت مقدمة هذه الكراسة طرحا واضحا لقضية التحرر الجنسي. وفي محاضرة نظّمها في ناتنير عام ١٩٦٨م المقيمون في المدينة الجامعية، تم توزيع ملخص لمنشور كتبه رايخ عام ١٩٣٦م حول (الجنس والقمع) وهاجم فيه كلا من الأخلاق الجنسية والبنية العائلية والزواج في شكله الحالي و(الفوضى الجنسية). وقد جاء طرح هذا النقد للحياة اليومية من منظور أن قضايا الجنس وغائية التعليم والحياد العلمي للفروع العلمية مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي هي التي تشغل بال الطالب المتوسط. وسرعان ما تحول السؤال عن (لماذا علماء الاجتماع؟) إلى سؤال اتخذ صيغة (لماذا الجامعة؟)، وبدت مقاطعة الطلبة وبعض المدرسين للامتحانات والدروس وظهور التيارات الداعية للإدارة الذاتية كما لو أنها صدى لأطروحات ماركوز عن التكامل الاجتماعي والهيمنة التي تتمتع بها الجامعات. وبعد مارس-حزيران ١٩٦٨م بات من السهل على المرء أن يشهد انتشارا واسعا وسريعا للفرويدية الماركسية ليصبح رايخ، وربما أكثر من ماركوز، رائدا من رواد اليساروية التي باتت تحتضن بشكل خاص الأطروحات المتعلقة بالتجذر الاجتماعي للعصاب والوظيفة الاجتماعية للقمع الجنسي ودور الأسرة الباترياركية/الأبوية في استمرار وجود المجتمع القمعي ليتحقق هنا نوع من الاحتكاك بين النظرية وممارسة الاحتجاج الذي يتمتع بأهمية خاصة فيما يتعلق بالاحتجاج السائد بين طلاب الثانوية والشباب من العمال. ومن ثم فقد أصبحت اليساروية نظرية المجتمع الحالي ومجتمع المستقبل والعبور من أحدهما إلى الآخر دون أن تصبح نظرية كاملة ونهائية في هذا الخصوص.

الباب الثالث

أطروحات جديدة

في الفكر السياسي الغربي المعاصر

الفصل الأول

العولمة..البيئة النظرية والعملية للأطروحات الفكرية الجديدة

المبحث الأول

البعد النظري للعولمة

أنتج الإنسان وتداول خلال الربع الأخير من القرن العشرين الكثير من المفاهيم الجديدة مثل القرية الكوكبية وعالمية الاتصالات وكونية السوق والشرعية الدولية وموت الأيديولوجيا ونهاية التاريخ. وإذا كان بعض تلك المفاهيم قد اضمحل أو غاب، فقد حظي بعضها الآخر بالانتشار في شتى الأوساط والبيئات وبات حاضرا في كل أنواع الخطابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية والأدبية والفنية والتقنية والعلمية. ولم تكن ثمة يوما من مشكلة في إنتاج المفاهيم وانتشارها أو في اضمحلالها وغيابها لا في هذا العصر ولا في أي عصر سبقه، لكن المشكلة كانت دوما في الاختلاف بشأن معاني المفاهيم ودلالاتها ومقاصدها. فالمفاهيم كتعبيرات لغوية اصطلاحية عن الوقائع والأفكار لا تولد من فراغ ولا تولد في فراغ، ومن ثم فإن لها حقولها الدلالية والغائية الخاصة والمستقلة عند منتجيها ومستخدميها، وهي حقول تتقارب في مواضع وتتباعد في مواضع أخرى ليبقى لكل مفهوم منها في النهاية دلالاته وغاياته المنفردة والمميزة سواء عند إنتاجه أو تداوله. ومن بين مجموعة المفاهيم الجديدة التي حظيت بالانتشار والتداول مصطلح GLOBALIZATION الذي يترجم أحيانا إلى الكونية وغالبا إلى العولمة، والأخير مفهوم ينفرد بسمات يتميز بها ويتقدم على ما سواه من المفاهيم المعاصرة، وهذه السمات هي:

* اتساع دائرة تداوله وانتشاره بشكل مفرط ليصبح أكثر المفاهيم استخداما وشهرة ويغدو الصفة المميزة للقرن الحادي والعشرين مثلما كان وسيكون لكل قرن أو عصر صفته المميزة له واللصيقة به.

* امتداد حدوده الدلالية والغائية ناهيك عن حدوده الجغرافية لتحتوي كل مظاهر الحياة المعاصرة ونشاطاتها وتغطي عامة تطبيقاتها العملية ومفاهيمها النظرية على تعددها وتنوعها.

* استبطان حقوله الدلالية ومقاصده الغائية لجملة دلالات ومقاصد المكونات الأخرى في منظومة المفاهيم المعاصرة وارتباطه بمكونات تلك المنظومة ارتباط الكل بالجزء أو الأصل بالفرع لتثبت بثباته وتتغير بتغيره.

وإذ وسعت هذه السمات حدود العولمة واقعا ومفهوما وعمقت تأثيراتها، فإنها جعلت منها إطاراً عاما لكل عناصر الحياة المعاصرة وأنشطتها وأفكارها ومرجعا تأسيسيا لها يمدها بمقومات الوجود وشروط الاستمرار والفاعلية. ومن ثم فقد غدت أية محاولة لتحديد معاني وغايات المفاهيم المعبرة عن طبيعة هذه الحياة وخصائصها مرهونة أولا وأساسا بالتحديد والتعيين المسبقين لمعاني العولمة وغاياتها باعتبارها إطارا لتلك المفاهيم ومرجعا لها لتكون البداية دائماً من العولمة وبها ومعها. لذلك فإن من ألزم اللزوميات تحديد مفهوم العولمة ومعانيها وغاياتها ومتغيراتها ودواعيها الضاغطة على كل مكونات الحياة المعاصرة والمؤثرة في جميع مفاصلها بشكل يجعل منها أهم العوامل الفاعلة فيها على المستويين الاجتماعي الأهلي- المدني والسياسي الحكومي-السلطوي.

لقد قيل إن العولمة "مفهوم مجرد مركب يعني الكثير ويختلف معناه لدى الكثيرين"، وذلك صحيح ولكنه لا يعني بالضرورة افتقار هذا المفهوم إلى المعنى كليا. فالعولمة على المستوى اللغوي مصدر صناعي من (عالم أو كون) ويعني في حال استخدامه غلبة الطابع العالمي أو الكوني على الظواهر والنشاطات الفكرية والعملية بما يسمح بوصفها بأنها ظواهر ونشاطات عالمية أو كونية، والعولمة في ذلك مثلها مثل المصادر الصناعية الأخرى مثل المكننة والعسكرة والمأسسة التي تعني اكتساب ظواهر ونشاطات معينة طابعا ميكانيكيا أو عسكريا أو مؤسسيا. وحيث إن أية ظاهرة أو نشاط جزء من مجموعة من الظواهر أو الأنشطة المترابطة والمتكاملة والمتفاعلة التي تكوّن بمجموعها ومجموع علاقاتها وتفاعلاتها بناءً أو نظاما كليا مميز الطبيعة والمكونات والخصائص والوظائف والأهداف. فإن عولمة مجموعة من الظواهر أو الأنشطة التي تتسم بطابع محدد ومميز، تعني ضمنيا عولمة النظام الكلي الذي يجمعها ويوحدها ويربط بينها وجملة مكوناته

وخصائصه ووظائفه وأهدافه المتكاملة والمتداخلة والمتفاعلة ليمتد هذا النظام وينتشر عالميا. وباشتراط غلبة الطابع العالمي على أي نظام ليصبح بذلك مستحقا لوصف النظام العالمي، فستكون العالمية شرطا لازما وضرورة حيوية لخروج هذا النظام وكل نظام آخر غيره من المحلية ومحدوديتها الى العالمية واتساعها طالما أن استهداف أي نظام للعالمية وبحثه عنها وسعيه إليها يتطلب منه ويفرض عليه مد حدوده وتوسيعها لتشمل في إطارها وتستوعب كل ما يمكن لهذا النظام الوصول إليه من مكونات العالم وأنشطته ليخضعها لسلطته وتأثيره ويعيد تشكيلها تبعا لطبيعته وحاجته بما يجعلها متوافقة مع عناصره وخصائصه ومتطابقة مع وظائفه وأهدافه، وبذلك يتوحد النظام مع العالم وفيه توحيدا ذاتيا وموضوعيا سلماً أو قسراً. ولأن عالمية أي نظام تفرض وتستلزم الانتشار العالمي لظواهر هذا النظام ونشاطاته، فقد كان من المحتم أن يحدث ترادف ولو جزئي بين دلالات مفاهيم العالمية والعولمة والنظام العالمي وأن يصبح معنى كل منها ودلالاته، ولو نسبيا، اختزالا لمعنى المفاهيم الأخرى ودلالاتها. وليس هذا الترادف بالأمر الجديد، فقد ترادفت من قبل دلالات العالمية والعولمة والنظام العالمي وغاياتها في العصور التي ظهرت فيها أديان أو فلسفات ونظريات ذات طبيعة إنسانية عامة وشاملة سعت لنشر دعواتها العقائدية في أوسع مساحة ممكنة من العالم بشريا وجغرافيا الأمر الذي ترافق أحيانا مع إقامتها لدول ذات انتشار أو امتداد عالمي تقترن فيها عالمية أو عولمة العقيدة بعالمية أو عولمة الدولة. فإن قيل إن انتشار تلك العقائد كان على قاعدة العالمية وليس العولمة استنادا إلى التمييز بين العالمية والعولمة باعتبار أن الأولى تعني الانتشار العالمي القائم على الاعتراف بالآخر والاستعداد لمعايشته والانفتاح عليه والتفاعل معه ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وقبول خصوصيته واحترامها وحمايتها، بينما تعني الثانية الانتشار العالمي القائم على عدم الاعتراف بالآخر وعدم الاستعداد لمعايشته والانفتاح عليه والامتناع عن التفاعل معه ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وإنكار خصوصيته واختراقه كليا لتطبيعه والهيمنة عليه وتكريس تبعيته للأقوى. فإن ذلك وإن كان صحيحا لا يلغي حقيقة أن العولمة كما

يرى أحد الباحثين "ذات صلة وثيقة بالعالمية والتكثيف المكاني والكونية والتجانس"، فالعولمة والعالمية، مع الإقرار بما بينهما من اختلافات، تشتركان في النهاية في خاصية الانتشار العالمي كخاصية وشرط ومقوم أساسي لهما جوهره ومحتواه دمج ما أمكن من أجزاء العالم وتوحيدها وجعلها عالما واحدا قائما على فكر واحد ونظام واحد لتكون العالمية شرطا للعولمة ومتطلبا لها على الرغم من عدم تطابقهما بل وتناقضهما وتعارضهما أحيانا. كما ترادفت من قبل أيضا دلالات، وغايات مفاهيم العالمية والعولمة والنظام العالمي مع دلالات وغايات مفاهيم أخرى مثل "السلام الروماني" ومن بعده "السلام البريطاني" التي كانت تشير إلى الانتشار العالمي للسيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية لهاتين الإمبراطوريتين على أوسع رقعة يمكنهما السيطرة عليها من العالم القديم أو الجديد، لتكون سمات الانتشار العالمي شرطا وضرورة لنجاح تلك الأديان والأفكار والإمبراطوريات في مساعيها الرامية للعالمية أو العولمة على حد سواء.

أما مصطلح النظام العالمي الجديد السابق في النشأة والتداول على مصطلح العولمة والمرادف المعاصر له في المعنى والدلالة، فيعود تاريخ ظهوره إلى وقت مبكر من القرن العشرين عندما تحدث رئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل عقب الحرب العالمية الأولى عن النظام العالمي الجديد الناشئ عن انتصار الحلفاء والهيمنة العالمية للسياسات الأنجلوسكسونية. ثم أعاد الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت هذا المصطلح إلى التداول بعد أن استخدمه عام ١٩٤١ ليفسر به ويبرر اشتراك بلاده في الحرب العالمية الثانية معتبرا أن انتصار الولايات المتحدة وحلفائها في هذه الحرب سيؤدي إلى قيام نظام عالمي جديد يكون جنة يتحرر فيها الناس من الفقر والجهل والمرض والظلم السياسي والاجتماعي. وفي سبعينات القرن العشرين أعاد وزير الخارجية الأمريكي هنري كيسنجر استخدام المصطلح للإشارة إلى النظام العالمي الناشئ عن تحول العلاقة بين القطبين الأمريكي والسوفيتي من مرحلة الحرب الباردة إلى مرحلة الوفاق. ولم تكن الأوساط الأكاديمية الغربية بعيدة عن فكرة النظام العالمي الجديد، حيث استخدمتها منذ

ثلاثينيات القرن العشرين لأسباب وأهداف متنوعة كما فعل الأمريكي روبرت باك في دراسة له بعنوان "الرمزية والتنشئة الاجتماعية" نشرتها مجلة علم الاجتماع الأمريكي في تموز/يوليو ١٩٣٩ اعتبر فيها أن مضمون التنشئة الاجتماعية التقدمية للعالم يتجسد في إدماج سكان الأرض في اقتصاد عالمي يضع أساسا سياسيا وأخلاقيا جديدا شاملا للحياة الإنسانية، واستخدمها مفكر أمريكي آخر هو فرنسيس فوكوياما في مقالته الشهيرة (نهاية التاريخ) المنشورة في مجلة (The National Interest) صيف عام ١٩٨٩ والتي أطلق فيها نظريته عن تحول النظام الرأسمالي الليبرالي الغربي إلى نظام عالمي بحكم انتشاره وتطبيقه في كل المجتمعات الإنسانية. وتستند هذه النظرية إلى اعتقاد صاحبها ومؤيديه بأن القرن العشرين "الذي بدأ بالانتصار النهائي لليبرالية الديمقراطية الغربية، يعود ليدور حول نفسه ليس وصولا حتى نهاية الأيديولوجيا أو تزاوج الاشتراكية والرأسمالية بل إلى النصر غير المشروط لليبرالية السياسية والاقتصادية"، لذلك فإننا على حد قول هؤلاء "لا نشهد نهاية الحرب الباردة أو أية مرحلة من مراحل تاريخ ما بعد الحرب بل نهاية التاريخ، أي النقطة الأخيرة من نقاط التطور الأيديولوجي للبشرية وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية كشكل أخير من أشكال إدارة المجتمعات البشرية". ومن منطلق اعتقاده بحتمية الانتصار الكامل والنهائي للنظام الديمقراطي الليبرالي الغربي وانتشاره العالمي في كل المجتمعات طوعا أو كرها إن عاجلا أو آجلا مضى فوكوياما في استنتاجاته حتى النهاية ليصل إلى "أن الدولة التي ستظهر في نهاية التاريخ هي دولة الليبرالية لأنها تعترف وتحمي قانونيا حقوق الإنسان العامة بالحرية والديمقراطية، ولأنها لا يمكن أن توجد إلا بموافقة أولئك الذين تحكمهم"، وحدد طبيعة هذه الدولة بأنها ديمقراطية ليبرالية سياسياً ورأسمالية تنافسية اقتصادياً، وأطلق عليها تسمية "الدولة العامة المتجانسة" التي اقتبسها من المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي. وإذ اعتبر فوكوياما أن "الحياة العالمية في ذلك الجزء من العالم الذي وصل إلى نهاية التاريخ مرتكزة على الاقتصاد أكثر من ارتكازها على السياسة والاستراتيجيا"، فقد افترض أن الليبرالية الاقتصادية هناك

ستكون مقدمة وشرطا لليبرالية السياسية ومن ثم فسيكون الانتشار العالمي للنظم الاقتصادية الليبرالية مقدمة وشرطا للانتشار العالمي للنظم السياسية الليبرالية أو الانتشار العالمي لنموذج "الدولة العامة المتجانسة". والخلاصة المنطقية لمقدمات هذه النظرية ونتائجها هو الافتراض بأن وصول المجتمعات الأخرى أو إيصالها إلى نهاية تاريخية مماثلة وقيام "الدولة العامة المتجانسة" فيها مشروط بأخذها بالنظام الذي كان أساس الحياة والسياسة والإستراتيجية في مجتمعات نهاية التاريخ وسبب قيام "الدولة العامة المتجانسة" فيها وهو نظام الاقتصاد التنافسي الحر أو نظام اقتصاد السوق وفقا للمسميات المُلطَّفة للنظام الرأسمالي.

ويتبنى باحث غربي آخر فكرة الارتباط بين العولمة والانتشار العالمي للنظام الرأسمالي عندما يقول إن "العولمة تعني انتشار رأسمالية السوق الحرة إلى كل دولة تقريبا في العالم" لأن "الفكرة الدافعة وراء العولمة هي رأسمالية السوق الحرة". ويمضي باحث عربي في ذات المسار فيعتبر العولمة مرحلة جديدة من مراحل تطور الرأسمالية، ولما كانت المرحلة السابقة في هذا التطور هي الإمبريالية التي اعتبرها لينين في وقته (أعلى مراحل الرأسمالية)، فقد اعتبر هذا الباحث أن العولمة في وقتنا هذا "أعلى مراحل الإمبريالية". ولكن الكاتب الأمريكي توماس فريدمان يرى أن العولمة والامبريالية ليستا شيئا واحدا تماما، فالإمبريالية في رأيه هي احتلالك لشعب آخر ماديا وإجباره على الأخذ بأساليبك، أما العولمة فهي أن تكون قدرتك الثقافية الاقتصادية على درجة من القوة واتساع التأثير لا تحتاج معها لاحتلال شعب آخر للتأثير في حياته، وبذلك فإنه يفارق بين العولمة والإمبريالية بقدر ما يطابق بين العولمة والعالمية ويجعل منهما شيئا واحدا. وفي هذا الصدد لابد من ملاحظة واقع أن تقارب وتشابه العولمة والعالمية والامبريالية من حيث كونها أنشطة تستهدف أولا وأساسا تحقيق الانتشار العالمي للأفكار وأنظمة الحياة وأساليبها لا يمنع كونها أيضا أنشطة ذات طبيعة مختلفة ومتمايزة من حيث أساليب العمل ووسائل التنفيذ. فالعالمية تستهدف تحقيق الانتشار العالمي سلميا ودون إلغاء هوية الآخر وثقافته وشخصيته، أما الامبريالية والعولمة في صورتها الراهنة

فتتفقان على استهداف تحقيق الانتشار العالمي بالهيمنة وإلغاء هوية الآخر وثقافته وشخصيته لكنهما تختلفان على وسائل تحقيق ذلك الانتشار. حيث تحققه الامبريالية بالاحتلال المباشر واستخدام وسائل وأساليب القوة والقسر والإرغام المادي وتحققه العولمة بالاحتلال غير المباشر واستخدام الوسائل والأساليب السلمية دون أن يلغي ذلك كليا احتمال لجوء الأنظمة والقوى الساعية للعولمة إلى استخدام وسائل وأساليب القوة والقسر والإرغام المادي عندما تجد أن تلك أضمن لمصالحها وأهدافها. ويتوحد مضامين الامبريالية والعولمة وتماثل أهدافهما لا يبقى بينهما إلا اختلاف جزئي وطرفي في الوسائل والأساليب مما يجعل بالإمكان القبول بالرأي القائل بأن العولمة المعاصرة للنظام الرأسمالي الليبرالي هي المرحلة العليا للإمبريالية مثلما كانت الامبريالية من قبل هي المرحلة العليا السابقة للرأسمالية.

لقد رفض الكثيرون في السابق مقولة أولوية النشاط الاقتصادي ودوره التأسيسي بالنسبة لكل الأنشطة الأخرى في الحياة الإنسانية مرة بذريعة إلغاء هذه المقولة للجوانب الروحية للحياة الإنسانية، ومرة أخرى بذريعة ارتباطها بمدارس فكرية غريبة عنا ولا تنتمي إلى حضارتنا وثقافتنا. إلا أن مسارات الحياة وتطوراتها عادت لتؤكد أن صحة بعض أوجه هذه الذرائع لا ينفي صحة تلك المقولة وتعبيرها عن أحد أهم قوانين الحياة الطبيعية والاجتماعية طالما أن استمرار حياة أي كائن وقدرته على العمل الجسدي أو العقلي تتطلبان أولا وقبل كل شيء قيامه بإنتاج الطعام الذي يؤمن استمرار حياته وهذا هو جوهر النشاط الاقتصادي ومحوره. كما أكدت تلك المسارات والتطورات أن أي نظام للإنتاج الاقتصادي لم ولن يكون في يوم من الأيام نظاما مجردا وقائما بذاته لأنه دائما وأبدا جزء من نظام مجتمعي كلي هو أيضا وفي نفس الوقت وبنفس القدر نظام اجتماعي وثقافي وسياسي واقتصادي، وعليه فإن عولمة أي جزء من النظام المجتمعي الكلي تتطلب وتقتضي في الوقت نفسه عولمة مكوناته الأخرى جميعا. وبالجمع بين أولوية النشاط الاقتصادي ودوره التأسيسي بالنسبة للنشاطات الإنسانية الأخرى من جهة وارتباط هذه الأنشطة وتفاعلها في إطار أنظمة اجتماعية اقتصادية كلية من جهة

ثانية ومقتضياتها العولمة وتطبيقاتها من جهة ثالثة، يمكن الزعم بأن عولمة أي نظام تفترض:

أولا: عدم وجود النظام الساعي للانتشار العالمي في المجتمعات الأخرى و احتمال عدم انتشاره فيها طوعيا أو تأخر ذلك الانتشار دون تدخل خارجي.

ثانيا: عولمة كل أجزاء النظام الساعي للانتشار العالمي لأنه في النهاية نظام كلي متكامل ومترابط ومتفاعل.

ثالثا: مشاركة كل قوى وقدرات النظام الساعي للانتشار العالمي لتحقيق ذلك الانتشار لكل مكوناته وأنشطته وفي المقدمة من تلك المكون والنشاط الاقتصادي.

وعلى أساس هذه الافتراضات فإن عولمة النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي ستتطلب وتقتضي مشاركة كل قوى وقدرات هذا النظام في تحقيق الانتشار العالمي لمكوناته ونشاطاته الاقتصادية الرأسمالية والسياسية الليبرالية وعولمتها طوعاً أو كرها خارج الحدود السيادية (الجغرافية والبشرية والسياسية) للمجتمعات الرأسمالية الليبرالية الأصلية الأمر الذي يرى أحد الباحثين أنه مشروط بالعمل على "إعادة هيكلة الرأسمالية المعاصرة بإدماج اقتصاديات مختلف بلدان العالم في الاقتصاد الرأسمالي..على أساس إعلاء شأن السوق وآلياته وفرض حرية انتقال رؤوس الأموال والاستثمارات والسلع والخدمات دون قيود أو عقبات". وبفعل طبيعة النظام الرأسمالي الليبرالي كنظام محوره ومحرك نشاطاته ومنتهى أهدافه هو السوق المحكوم بقانون العرض والطلب وقواعد المنافسة الحرة، فستكون العولمة بالنسبة إليه ضرورة حيوية قصوى لأنها ستؤمن له فرصا جديدة لجني المزيد من الأرباح من خلال الحصول على أسواق توفر له المواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة ومنافذ التسويق والبيع الدائمة والمتجددة مما يجعل العولمة سمة أساسية من سمات الاقتصاد الرأسمالي مثلما هي سمة أساسية لكل نشاط فكري أو عملي يؤمن بأن له طابعا إنسانيا عالميا، ومثلما أن الطيران سمة أساسية في طبيعة الطيور والافتراس سمة أساسية في طبيعة الضواري والكواسر فلا يمكن أن يحاسب أي منها ولا حتى

أن يُلام عليه. وإذ يلاحظ أحد الباحثين أن مفتاح القوة العالمية في العصر الراهن لم يعد.."في القوة العسكرية وإنما في التجارة"، ويلاحظ غيره أن "تدهور سعر صرف الدولار إستراتيجية سياسية أمريكية تهدف إلى مساعدة الاقتصاد الأمريكي على استرجاع قوته التنافسية" فمن المنطقي الاستنتاج بأن النشاط الاقتصادي بكل أوجهه الإنتاجية والتسويقية سيكون النشاط المحوري والأساسي في منظومة الأنشطة العالمية للرأسمالية مما يتطلب ويقتضي وضع كل مقومات القوة السياسية والثقافية العسكرية للدول الرأسمالية في خدمة نشاطاتها الاقتصادية وتوظيفها لعولمتها طوعا أو كرها كضرورة لازمة وشرط أساسي لـ:

- ☒ إزاحة أي نظام آخر معاد أو حتى منافس وإزالة مظاهره وآثاره.
- ☒ عولمة أكبر قدر ممكن من مكونات النظام الرأسمالي الليبرالي ونشاطاته.
- ☒ العمل على إقامة نظام عالمي جديد ذو طبيعة رأسمالية ليبرالية.

وبقدر ما يتفق العديد من الآراء على المرادفة بين العولمة في صورها الحديثة والمعاصرة والانتشار العالمي للنظام الرأسمالي الليبرالي، فإن تلك الآراء تتفق أيضا على تاريخ بدء عولمة هذا النظام على تفاوت نسبي بينها في هذا الشأن. حيث يذهب بعضها إلى أن العولمة "بدأت تتخلق كظاهرة منذ القرن الخامس عشر"، وأن "هناك اتفاق على أن العولمة تجد بداية تشكلها زمنيا منذ القرن الخامس عشر ثم تطورت". ويقارب تلك الرأي القائل بأن العولمة ظاهرة قديمة "ذلك أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى أواخر القرن العشرين شهد العالم حقبة مماثلة من العولمة"، لكنها تعود الآن للظهور من جديد بعد أن بدأت المرحلة الراهنة منها عندما "حل بثبات محل النظام البطيء والمستقر والمفتت في حقبة الحرب الباردة الذي سيطر على الشؤون الدولية منذ عام ١٩٤٥ نظام جديد شديد التماسك وشديد الاتصال يسمى العولمة". ويذهب رأي ثالث إلى ما يقارب ذلك أيضا عندما يؤكد عدم وجود "أي دليل لا اقتصادي ولا تقني على بروز ظاهرة جديدة متميزة تدعى العولمة"، حيث إن "الاقتصاد العالمي الحالي شديد التدويل ليس شيئا لا سابق له فهو واحد من المفترقات أو الحالات المتميزة للاقتصاد العالمي الذي وجد منذ أن بدأ

تعميم الاقتصاد القائم على التكنولوجيا الصناعية في ستينات القرن التاسع عشر". ويستنتج أصحاب هذا الرأي أن "التغيرات الحالية وإن كانت مهمة ومتميزة فإنها ليست بلا سابق، كما أنها لا تنطوي بالضرورة على نقلة باتجاه لنمط جديد من النظام الاقتصادي". بينما يذهب آخرون إلى أن المرحلة المعاصرة لعولمة الرأسمالية الليبرالية بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام الاتفاقية العامة للتعرفات الجمركية والتجارة (الجات) التي تطورت لاحقا لتصبح منظمة التجارة العالمية (WTO)، وقامت على ما عرف بالسياسة الليبرالية الجديدة التي وضع أسسها ملتون فريدمان (المستشار الاقتصادي للرئيس الأمريكي رونالد ريجان) وفردريك فون هايك (المستشار الاقتصادي لرئيسة الوزراء البريطانية مارجريت تاتشر) وأوكلا فيها للحكومة مهمة الحفاظ على الإطار العام للنظام الرأسمالي دون التدخل المباشر في نشاطاته.

وبالجمع بين الآراء السابقة يمكن الزعم بأن العولمة الحديثة والمعاصرة عملية مرادفة للانتشار العالمي للنظام الرأسمالي الليبرالي، وأنها قد بدأت منذ ولادة هذا النظام في القرن الخامس عشر وما زالت مستمرة حتى الآن، ولكن تنفيذ هذه العملية لا يمضي في سياق واحد متماثل بل يتم عبر مراحل تاريخية متعاقبة تتنوع فيها مظاهر عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي وتختلف أساليبها ووسائلها بما يناسب الظروف الواقعية وما تنطوي عليه من فرص وقيود. يلخص هذه الفكرة ويعبر عنها وصف أحد الباحثين للعولمة بأنها "ظاهرة قديمة ذات أبعاد ومضامين جديدة تعبر عن المرحلة الراهنة للتطور الإنساني"، ووصف باحث آخر لها بأنها "استمرارية للمركزية الأوروبية" التي كانت قرينة ملازمة للنشاط الاستعماري الأوربي الحديث الذي كان بدوره أول مراحل عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي وأسبق أساليبها وأهم وسائلها. وفي ضوء الارتباط الدائم والتداخل الواضح بين العولمة والانتشار العالمي للنظام الرأسمالي الليبرالي، يمكن الزعم بأن العولمة هي المفهوم الدال على العمليات المعاصرة للانتشار العالمي لمكونات النظام الرأسمالي الليبرالي ونشاطاته بأساليب سلمية غير مباشرة ووسائل ثقافية واقتصادية في أواخر

القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين. وتتجسد العولمة بمعناها هذا اقتصاديا في التسارع والتكاثف المفرطين في معدلات التركز الاحتكاري لرأس المال وتحرير التجارة ورؤوس الأموال من القيود وإلغاء الرقابة والتدخل الحكوميين في الاقتصاد وخصخصة كل ما أمكن من المؤسسات الحكومية وإحلال الرأسمالية الخالصة محل الخلطة الرأسمالية الاشتراكية، وتقنيا في التحسن الهائل في وسائل الاتصال وتبادل المعلومات مما قرب أجزاء العالم إلى بعضها وزاد من تداخلها واندماجها وجعل الحدود بينها شفافة ومائعة فسهل ذلك انتقال الأفكار والأموال والسلع والخدمات والأشخاص وحسّن إمكانيات التنميط الموحد لأساليب التفكير والتصرف والحياة، وسياسيا في إحلال الأحادية القطبية محل الثنائية القطبية والشرعية الدولية محل السيادة الوطنية والانتشار الواسع لأفكار ومطالب الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومن ثم فقد باتت مفاهيم العولمة والنظام العالمي الجديد ونهاية التاريخ تشترك في التعبير عن معنى واحد هو انتصار النظام الرأسمالي الليبرالي وصعوده في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين وهزيمة النظام الاشتراكي الشمولي وسقوطه، وتتماثل في الدلالة على العمليات الرامية في هذه المرحلة التاريخية إلى عولمة مكونات النظام الرأسمالي وأنشطته استجابة للنمو المفرط والمكثف والمتسارع فيه والتركز الاحتكاري العالمي لرأس المال ودواعي ممارسة نشاطاته الاستثمارية والإنتاجية والتبادلية على نطاق عالمي دون قيود أو شروط. لقد بدأت المرحلة السابقة (المرحلة الامبريالية) من مراحل تطور النظام الرأسمالي الليبرالي نتيجة لحاجته لاستغلال ونهب المجتمعات والدول الأخرى بإتباع سياسات الاستعمار العسكري والاستيطاني مما دفعه للانتشار العالمي والخروج من الحدود السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية لمجتمعاته الأصلية. أما المرحلة الجديدة (مرحلة العولمة) من مراحل تطور النظام الرأسمالي الليبرالي فقد بدأت بخروجه من الحدود السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية لمجتمعاته الأصلية نتيجة لحاجته المتزايدة والمتسعة للانتشار العالمي لاستغلال ونهب المجتمعات والدول الأخرى بإتباع سياسات إعادة

قولبة وتنميط أنظمتها الاقتصادية لتصبح أنظمة رأسمالية ليبرالية بكل مـا يقتـضيه ذلك ويتطلبه من إعادة قولبة وتنميط مقابلة وموازية لأنظمتها السياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية بما يوافق القالـب والـنمط الرأسـمالي الليبرالـي ويـستجيب لمقتضيات المعاصرة لانتشاره العالمي ودواعي توفير شروط هذا الانتشار بأشـكال وأساليب ووسائل تتنوع بتنوع الظروف الوطنيـة والإقليميـة والدوليـة وتختلـف باختلاف متطلبات هذا النظام واحتياجاته في كل مرحلة من مراحل عولمته.

المبحث الثاني

البعد العملي للعولمة

امتلكت الولايات المتحدة الأمريكية منذ أواسط القرن العشرين قدرا من كل مقومات القوة والنفوذ يفوق ما تمتلكه منفردة أية دولة رأسمالية ليبرالية أخرى من تلك المقومات الأمر الذي أتاح لها الفرصة للمساهمة بالدور الأساسي في انتصار المعسكر الرأسمالي الليبرالي الذي كان مرادفا لهزيمة الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي وسقوطهما ومن ثم انتهاء الحرب الباردة ونظامها القطبي الثنائي لتتأهل بذلك ليس فقط لزعامة المعسكر الرأسمالي المنتصر وقيادته فحسب بل وللتطلع أيضا لزعامة العالم كله وقيادته. وإذ أدركت مراكز التخطيط الاستراتيجي الأمريكية من جهة أهمية هذه التحولات الكبرى الجارية في العالم وضرورة استغلالها مرة واحدة وبأفضل وأقصى صورة ممكنة لتحقيق الانتصار والانتشار الكاملين للنظام الرأسمالي الليبرالي، مثلما أدركت من جهة ثانية قدرة الولايات المتحدة والفرصة المتاحة أمامها للقيام بذلك وانجازه لصالحها بشكل غالب وأساسي إن لم يكن بشكل كامل ونهائي. فقد قدمت أفكارها واقتراحاتها ورسمت مخططاتها بالشكل الذي يجعل الإدارات الأمريكية المتعاقبة تتبنى أفكار ودعوات العولمة في مرحلتها الراهنة وتجعلها برنامج عملها الذي عرضه الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش (الأب) ابتداء من الثلث الأخير من عام ١٩٩٠ وحتى منتصف عام ١٩٩١ في مجموعة من الخطابات والقرارات بشّر فيها بقيام "نظام عالمي جديد" وعمل على تحديد طبيعته وخصائصه ووضع حجر الأساس لبنائه. وبقدر ما تحددت طبيعة هذا النظام وخصائصه الأساسية سلفا بفعل الأحداث التي وقعت في الخليج وأوربا الشرقية، فإنه قد تأثر أيضا في ولادته ونموه وتطوره بطبيعة وخصائص البيئة الاقتصادية الرأسمالية والسياسية الليبرالية التي أنتجته ليصبح النظام العالمي الجديد نسخة عالمية من النظام الرأسمالي الليبرالي تستجيب للمصالح والأهداف الكلية الشاملة للرأسمالية الليبرالية وتتناسب مع نشاطاتها وسياساتها

الواسعة والممتدة. وبحكم موقع الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها الدولة الأكبر والأقوى في المعسكر الرأسمالي ودورها المركزي في انتصار هذا المعسكر على خصمه الاشتراكي في الحرب الباردة ومن ثم سقوط هذا الأخير وتفككه، فقد أتيحت لها الفرصة لمصادرة ولحتكار النتائج الإيجابية لظروف ولادة النظام العالمي الجديد وانفرادها فيه بموقع الدولة العظمى الأولى والوحيدة. فأعلن الرئيس بوش(الأب) زعامة الولايات المتحدة للعالم ونظامه الجديد ومسؤوليتها الكاملة عن إقامة هذا النظام واستعدادها للجوء إلى القوة لحمايته، وفي خطابه في أول أكتوبر ١٩٩٠ أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة حدد أبرز خصائص هذا النظام العالمي الجديد من وجهة النظر الأمريكية ـ الغربية من حيث إنه "عالم مختلف..ذا حدود مفتوحة، تجارة مفتوحة، وعقول مفتوحة". وجددت الإدارة الأمريكية اللاحقة على لسان رئيسها بيل كلنتون التأكيد على زعامة الولايات المتحدة للعالم ونظامه الجديد ومسؤوليتها عنه واعتبرت أن ذلك "أمر واجب عليها وهي حاجة ضرورية لباقي أجزاء العالم". وبذلك استعاد العقل الاستراتيجي الأمريكي المعاصر الفكرة الغربية التقليدية القديمة عن المسؤولية العالمية الشاملة للدولة العظمى والتي سبقه العقل الاستراتيجي الروماني القديم إلى طرحها واستخدامها من قبل عندما أعلن على لسان مؤرخه بوليب أن روما تحمل "عبء حمل سلام وعدل وحكمة..وأنها تتحمل وحدها من الآن فصاعداً مسؤولية الحضارة والدفاع عنها".

وليس قِدَمُ العولمة وأسبقيتها الزمنية ما نحاول إثباته هنا فحسب، بل ونحاول أيضا إثبات قدم المسعى الأمريكي للتحكم في نشاطات العولمة والسيطرة عليها وطبعها بالطابع الأمريكي. ولعل خير دليل على ذلك هو الملاحظة التي أبداها المفكر الألماني المعروف ماكس فيبر عام ١٩١٩م في محاضرته (حرفة العالم ودعوته) التي يقول فيها "إن التطور الراهن للنظام الجامعي الألماني يأخذ اتجاه النظام الأمريكي" ثم يضيف لتوضيح هذه الملاحظة وتوسيع نطاقها "إن الجامعة الألمانية (تتأمرك) من وجوه عديدة مثل بقية قطاعات حياتنا". ولا ننسى هنا أن (مشروع مارشال) الأمريكي لإعادة إعمار أوربا بعد الحرب العالمية الثانية نجح

في تحقيق هذا الهدف بقدر ما نجح أيضا في إضفاء الطابع الأمريكي على الجانب الاقتصادي في الحياة الأوربية. فإذا ما تذكرنا الطابع الأساسي والدور التأسيسي الذي يتمتع به الاقتصاد في الحياة الإنسانية، أمكننا الزعم بأن الطابع الأمريكي الذي غلب على الاقتصاد الأوربي قد غلب أيضا على الحياة الأوربية نفسها مما كان أساسا مهما ليس لاكتساب العولمة المعاصرة طابعا أمريكيا فقط بل وكان أيضا شرطا أوليا لنجاح هذه العولمة. وبفعل الدور الأمريكي المركزي والأساسي في نشاطات المرحلة المعاصرة من مراحل عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي تمهيدا وتأسيسا لبناء نظام عالمي جديد يكون هو الآخر نظاما عالميا ذا طبيعة رأسمالية ليبرالية أمريكية، فقد كان من الطبيعي أن يعمل صناع السياسات الأمريكان على طبع الملامح الأمريكية على كل الأوجه والعناصر الإنسانية لهذه العولمة وهذا النظام في آن واحد تكتسب ملاحظة ماكس فيبر بشأن أمركة الحياة الأوربية طابعا عالميا يجعل منها أمركة للحياة الإنسانية. يعكس ذلك ويعبر عنه الكاتب الأمريكي فريدمان الذي يعتبر "أن العولمة لها وجه أمريكي مميز: لها أذنا ميكي ماوس، وتأكل شطائر ماكدونالدز الكبيرة، وتشرب الكوكا والبيبسي، وتقوم بعملياتها الحسابية بجهاز كومبيوتر محمول من طراز أي بي أم، وتستخدم ويندوز ٩٨ مع بروسسور من طراز أنتل بنتيوم ١١وشبكة اتصال من شركة سيسكو سيستمز. لذلك فإنه لئن كان الفرق بين ما هو عولمة وما هو أمركة واضح لمعظم الأمريكيين، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة لكثيرين غيرهم في أنحاء العالم". ويستنتج فريدمان من ذلك أن العولمة تعني من الناحية العملية ومنذ انتهاء الحرب الباردة نشر نموذج الرأسمالية الأنجلوأمريكية في العالم من خلال عولمة الثقافة والمقدسات الثقافية الأمريكية، وأنها تعني من الناحية الثقافية "وإلى حد بعيد ولكن ليس بصورة شاملة، انتشار الأمركة..على نطاق واسع"، لتصبح العولمة والأمركة لديه مفهومين ونشاطين مترادفين. ويتبنى رأي آخر هذه الفكرة ويلاحظ أن الطابع الأمريكي الغالب على مشروع العولمة المعاصر "يرسخ لدى حكومات ومواطني دول الجنوب والشمال معا الاعتقاد بأن العولمة ليست مشروعا يخدم مصالح كل الشعوب بل هي

مشروع موجه لهيمنة القطب الأوحد". ويقترح باحث غربي آخر أربعة مفاهيم للعولمة من بينها المفهوم القائل إنها وسيلة لهيمنة القيم الأمريكية والذي يجده هذا الباحث منعكسا في نبرة الانتصار الكامنة في كتاب فوكوياما (نهاية التاريخ) الذي يعلن فيه انتصار الرأسمالية اقتصاديا والديمقراطية سياسيا.

وبالجمع بين الآراء القائلة:

١. إن العولمة في مرحلتها المعاصرة تقوم على القدرة المزدوجة الثقافية الاقتصادية على التأثير في حياة الآخرين دون الحاجة لاحتلالهم عسكريا واستيطانيا كما كان يحدث في السابق.

٢. إن العولمة في مرحلتها المعاصرة وبحكم الوجه والطابع الأمريكيين الغالبان عليها "ليست مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل تعني توجيه العالم لكي يتبنى النموذج الأمريكي الغربي"، كما أن "الوسائل والقدرات والمصالح والنوايا والغايات التي تقود العولمة هي كلها أمريكية.

٣. إن التنفيذ الأمريكي لسياسات العولمة في مرحلتها المعاصرة يتم باستخدام الثقافة الأمريكية وقيمها واقتصادها وتقنيتها وأساليبها في الحياة أكثر مما يتم باستخدام الوسائل العسكرية التي أدرك العقل السياسي الأمريكي تعذر احتلال العالم بها.

٤. إن الولايات المتحدة الأمريكية حريصة في الظروف الراهنة على الإنفراد بدور القوة العظمى والوحيدة التي تتولى تطبيق العولمة في كل المجالات وفرضها على الجميع، لذلك فإنها "لن تهيمن على وسائل اللهو والتسلية فقط بل ستوزع الخبز أيضا".

٥. إن التطبيق الأمريكي للعولمة في مرحلتها المعاصرة محكوم بمنظور كلي وشامل يعرضه أحد الباحثين الأمريكيين بقوله "إننا على عكس غيرنا من قوى الاستعمار التقليدية لا نقنع بمجرد إخضاع الآخرين: إننا نصر على

أن يكونوا مثلنا..إذ يجب أن يكون العالم ديمقراطيا ويجب أن يكون رأسماليا".

٦. إن التطبيق الأمريكي للعولمة في مرحلتها المعاصرة محكوم بالقدرة الأمريكية على:

- منع أية دولة أو مجموعة من الدول من استخدام قواها لتغيير النظام الدولي الراهن ونشاطاته خلافا للسياسات والمصالح الأمريكية.
- ضمان استقرار النظام الدولي الراهن واستمرار نشاطاته بما يخدم السياسات والمصالح الأمريكية أولا وأساسا.
- الإبقاء على الاقتصاد الأمريكي كأكبر اقتصاد قومي منفرد وأكبر محرك للطلب العالمي وصاحب القاسم النقدي الأساسي المشترك للاقتصاد العالمي (الدولار).
- التصدي لأي تهديد للسياسات والمصالح الأمريكية في ظل غياب المنافسين الفعليين في النظام الدولي الراهن.

فسيكون صحيحا القول بالتطابق بين الأمركة والعولمة في مرحلتها الراهنة، مثلما هو صحيح أيضا القول بأن تنفيذ الولايات المتحدة لسياسات العولمة اعتمادا على الوسائل الثقافية والسياسية والاقتصادية والتقنية لا يلغي بأي حال من الأحوال إمكانية استخدامها لوسائل القسر والإرغام المتنوعة المتاحة لها لتنفيذ تلك السياسات. فالسوابق الأمريكية في هذا المجال تؤكد استعداد كل الإدارات الأمريكية المتعاقبة لاستخدام هذه الوسائل عندما تقتضي الضرورة الآنية أو المستقبلية ذلك بعد الاحتماء وراء شرعية محلية أو إقليمية أو دولية تبرر ذلك الاستخدام وتشرعنه كما حدث مع كل قرارات الحصار الاقتصادي والعمليات العسكرية الأمريكية في الصومال وأفغانستان ويوغسلافيا وليبيا والعراق حصارا ثم غزوا. وفي ضوء ذلك يمكن أن نقبل دون اعتراض يذكر وصف أحد الباحثين العرب للعولمة بأنها "مفردة سياسية ارتبطت بتدشين مشروع أميركي مركزي استعلائي يهدف إلى تحويل العالم إلى قرية أمريكية وليس قرية كونية. أو قول غيره أن العولمة 'أضحت..تعبيرا عن

أو مرادفا للهيمنة الأمريكية". فحتى الآراء الغربية السابقة التي ترادف بين الأمركة والعولمة المعاصرة تنطوي على إقرار مركب، تصريحا أو تلميحا، بوجود هذا المشروع الأمريكي من جهة وقدمه الزمني من جهة ثانية ورسوخه من جهة ثالثة في تقاليد السياسة الخارجية الأمريكية ودبلوماسيتها التي يصفها أحد تلك الآراء بأنها سياسة اعتادت منذ نشوئها على "إعطاء تدبيج أسطوري وشامل لعمليات هي... أعمال رابحة بالنسبة لمصالحها".

ولأن طبيعة النظام العالمي السائد في أي زمان هي على الدوام "نتاج تفاعل مركب بين العلائق الاقتصادية والعوامل السياسية، وهو تفاعل تعمل الصراعات بين القوى العظمى على بلورته وتغييره"، فالنتيجة الطبيعية والحتمية والدائمة لذلك هي اقتران الاقتصاد بالسياسة والتأثير المتبادل بينهما. وإذ تذهب بعض الآراء إلى أن المظهرين الاقتصاديين الأساسيين للعولمة في مرحلتها المعاصرة وهما "تزايد التجارة الخارجية ونمو التدفقات العالمية للرساميل لا يشكلان بذواتهما أي دليل على بروز ظاهرة جديدة متميزة تدعى العولمة". فسيكون للبعد الاقتصادي موقعه البارز في المرحلة المعاصرة من عمليات العولمة ولكنه لن يكون البعد المحوري والأساسي بينها، فهذا الموقع تشغله الآن الأبعاد الأخرى السياسية والثقافية للعولمة. وبحكم الوجه والطابع الأمريكي الطاغيين على كل عمليات العولمة ومظاهرها وأبعادها في القرنين العشرين والحادي والعشرين، يمكن الافتراض بأن أبرز مظاهر المرحلة المعاصرة لعولمة النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي وأخص خصائصها على المستويين السياسي والثقافي هي:

١. اقتران العولمة بالانتشار والهيمنة العالمية للأهداف والسياسات الأمريكية.
٢. اقتران العولمة بالانتشار والهيمنة العالمية للقيم والثقافة الأمريكية.
٣. اقتران الأبعاد السياسية والثقافية بالأبعاد الاقتصادية للعولمة الأمريكية.

٤. التأثير والانعكاس المتبادل بين نتائج ومقدمات عمليات العولمة الأمريكية في المستويات السياسة والاقتصادية الوطنية والإقليمية والدولية باعتبارها مستويات نشاطية مترابطة ومتداخلة ومتفاعلة.

٥. استخدام كل الوسائل لتنفيذ سياسات العولمة الأمريكية وتحقيق أهدافها الرامية لاختراق المستويات السياسة والاقتصادية الوطنية والإقليمية والدولية والسيطرة عليها والتحكم فيها بما في ذلك القوة القسرية ووسائلها المادية. فاحتمال تبني الوحدات الدولية في هذه المستويات لخيار الرفض والمقاومة يستدعي من الولايات المتحدة باعتبارها الطرف الأساسي والفاعل في العولمة المعاصرة، استخدام القوة لفرض إرادتها ونموذجها على تلك الوحدات.

٦. إدارة نشاطات العولمة الأمريكية وتبريرها بشرعية منتزعة بكل وسائل الترغيب أو الترهيب أو الخداع من القوى والمنظمات الإقليمية والدولية.

لقد زعزعت الحرب العالمية الأولى دعائم مرحلة الامبريالية القديمة البريطانية الفرنسية المشتركة لعولمة الرأسمالية الليبرالية، أما الحرب العالمية الثانية فقد أنهت تلك المرحلة بشكل حاسم ونهائي واضعة أسس المرحلة الامبريالية الجديدة الأمريكية لعولمة الرأسمالية الليبرالية التي رسخها وأكمل بناءها انتهاء الحرب الباردة بانتصار المعسكر الرأسمالي الليبرالي وانهيار المعسكر الاشتراكي وتفككه. ويمكن للصورة أن تكون أكثر وضوحا واكتمالا إذا ما تذكرنا أن العالم في الحقبة الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين لم يكن يعيش عولمة واحدة بل عولمتين متزامنتين ومتصارعتين. العولمة الأولى والأسبق هي عولمة النظام الرأسمالي الليبرالي ذات المراحل المتعاقبة والناجحة والمستمرة منذ القرن الخامس عشر وحتى الآن، والثانية هي عولمة النظام الاشتراكي ذات المراحل المتعاقبة والفاشلة والمنقطعة التي بدأت مع ظهور الأفكار الاشتراكية الأولى في القرن التاسع عشر ومحاولات انتشارها عالميا عن طريق الأحزاب الاشتراكية

والشيوعية واستمرت على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية مع قيام الاتحاد السوفيتي ونشوء المعسكر الاشتراكي بين أوائل القرن العشرين ومنتصفه. فالنظام الاشتراكي هو الآخر سعى، فكرا وأنظمة حكم، إلى الانتشار العالمي أو العولمة في سياق مراحل صراعه ثم تنافسه ثم وفاقه مع النظام الرأسمالي، إلا أنه فشل في ذلك فشلا واسعا وعميقا على المستويين الأفقي والعمودي مما تسبب ليس في توقف عمليات عولمته فحسب بل وتسبب أيضا في انهياره وتفككه، فكانت العولمة الاشتراكية الفاشلة والمنقطعة الآن هي الوجه الآخر للعولمة الرأسمالية الليبرالي الناجحة والمستمرة حتى الآن أيضا.

ويؤكد جيمس روزناو أحد أبرز علماء السياسة في أميركا واقع التطابق بين العولمة والرأسمالية والنظام العالمي الجديد اليوم معرفا العولمة بأنها "إعادة تنظيم الإنتاج، وتداخل الصناعات عبر الحدود، وانتشار أسواق التمويل، وتماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، وهي أنشطة تندرج جميعها تحت عنوان العولمة"، لتكون التجليات العملية الأساسية للعولمة عنده هي:

١. انتشار المعلومات وشيوعها بين جميع الناس.

٢. تذويب الفواصل والحدود بين الأسواق والثقافات والدول.

٣. تحول أدوار الدولة ووظائفها من دولة الرفاهية والمسؤولية الاجتماعية إلى الدولة الحارسة الرخوة، ليكون ذلك أساساً لتقليص القيود الجمركية، وإلغاء التخطيط المركزي، والتسليم للشركات والمؤسسات الدولية، وتسريح الجيوش الوطنية، تمهيداً لبناء دولة الخصخصة.

٤. زيادة معدلات التماثل والتشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات.

أما روند لوبرز رئيس وزراء هولندا الأسبق فإنه لا يرادف فقط بين العولمة والرأسمالية والنظام العالمي الجديد فحسب بل وبينها وبين والأمركة أيضا لتكون مظاهر هذه العولمة ذات الملامح الأمريكية في رأيه هي:

أ. الابتكار في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

ب. سيطرة الليبرالية الجديدة ممثلة في انتصار أيديولوجيا اقتصاد السوق الحر والنمط الاستهلاكي وإعلام الترفيه والخصخصة.

ت. تقديم الديمقراطية كتوأم لاقتصاد السوق الحر ليكونا معاً إستراتيجية الصيغة الأمريكية للنموذج الرأسمالي الغربي.

والمحصلة الأساسية والنهائية لهذه العمليات ونتائجها عند لوبرز هي تغليب العولمة في نموذجها الرأسمالي الليبرالي الأمريكي على المحلية (الوطنية/القومية) في كل جوانب الحياة، ومن ثم تعريض هوية المجتمعات الإنسانية وسلطة دولها وأنظمتها الحاكمة واستقلاليتها لتهديد اشتراطات العولمة ورهاناتها الرامية إلى توحيد ثقافة كل المجتمعات والأنظمة واقتصادياتها وسياساتها وأهدافها تحت راية الثقافة الأمريكية ونظامها الرأسمالي الليبرالي واقتصاده وسياسته وأهدافه طالما أن تحقيق العولمة يتطلب رفع الحدود بين أجزاء العالم المختلفة وتذويب خصوصياتها ليكون من اليسير انتقال المعلومات والقيم والأفكار والسلع والخدمات والاستثمارات بين أجزاء هذا العالم الواحد دون قيد ولا شرط. لذلك تقوم الصورة المعاصرة للعولمة ذات الطبيعة والأهداف الأمريكية على تفتيت البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لكل المجتمعات واحتوائها وإعادة هركلتها من خلال نفي خصوصياتها وإلغاء كل ما ينضح عنها من ارتباطات وانتماءات ليسهل بعد ذلك إغراق تلك البنى في ذاتية وفردية مجردة من كل ولاء ومسؤولية اجتماعية، فيصبح بمقدور قوى السوق الرأسمالي السيطرة عليها والتحكم في إرادتها ومقدراتها. ولكي تنفذ العولمة هذه السياسات وتحقق أهدافها بيسر وسهولة دون أن تجد من يعارضها أو يتصدى لها، فإن من بين أهم متطلبات تحقيقها وأول شروط نجاحها تقليص أدوار الدولة الوطنية ومسؤولياتها وتجريدها من عوامل قوتها وفاعليتها بقصد إضعافها ومن ثم إلغائها، كلما كان ذلك ممكناً. وكان روند لوبرز قد استنتج من ملاحظاته السابقة حول العولمة أن أهم نتائجها السياسية هو تقلص سيادة الدولة وتهميش دورها بفعل انتهاء احتكارها لسلطة حكم المجتمع وتدبير شؤونه لتشاركها في ذلك المنظمات الدولية والإقليمية الحكومية والأهلية والشركات والمؤسسات المتعدية الجنسية. ولعل

مصدر وعلة هذا التعارض بين العولمة والدولة الوطنية بمفاهيمها التقليدية كالاستقلال والسيادة والحدود وحق التشريع وعدم التدخل في الشؤون الداخلية هو شدة التركز الاحتكاري لرأس المال والاتساع المفرط في مساحة نشاطات الأسواق المالية والمستثمرين الدوليين والشركات العابرة للقومية ومن ثم زيادة حجم المصالح الرأسمالية وقوة نفوذها مما يعني حاجتها للاستحواذ على أشكال جديدة من السلطة تتجاوز شكلها الاقتصادي وتمتد لتشمل أشكالها الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضا. إن عداء قوى السوق الرأسمالي المتعولمة للدولة وسعيها للتخلص منها أو على الأقل لإضعافها وتقييد سلطاتها وتقليصها، يعود إلى أن هذه القوى بحاجة لإزالة كل سلطة سيادية مستقلة قادرة على صنع سياسات واتخاذ قرارات تعرقل أو تعيق نشاطات رأس المال والإنتاج والتبادل في كل زمان ومكان بإلغائها من جهة لأي معنى واقعي للسيادة الوطنية، ومن جهة ثانية بعولمتها لنشاطات رأس المال والإنتاج والتبادل أو تدويلها وفقا لمفهوم التدويل المرتبط بالمرحلة الأوربية للعولمة والمعبر عنها، والسابق في ظهوره وتطبيقه على مفهوم العولمة المرتبط بالمرحلة الأمريكية للعولمة والمعبر عنها. ويمكن النظر إلى الفرق بين المفهومين من زاوية أن التدويل عولمة ذات بنية وجودية وتفاعلية تكون الدولة فيها فاعلا أساسيا، وأن العولمة تدويل ذو بنية وجودية وتفاعلية يكون فيها العديد من الفواعل الدولة أحدهم وليست أكثرهم فاعلية ولا تأثيرا. أما ظاهرة التناقض بين ما هو شائع من مواقف العداء للعولمة السيادية من جهة والقبول من جهة ثانية بالعولمة الاقتصادية، فمرجعه إلى ما في الأولى من تهديد مباشر لوجود الدولة واستقلالها واستقرارها بل وحتى استمرارها وما في الثانية من منافع وعوائد، والاعتقاد بإمكانية تجنب الأولى والاستفادة من الثانية ونسيان حقيقة الارتباط العميق بينهما وتعذر فصل إحداهما عن الأخرى بأي شكل من الأشكال في هذه المرحلة المتقدمة من مراحل عولمة النظام الاقتصادي-السياسي ذو الطبيعة الرأسمالية الليبرالية، فالعولمة "إذا كانت تبدأ في حقل الاقتصاد، فإنها تشكل الأساس لبناء نظام عالمي جديد يشمل أيضا مجالات السياسة والثقافة والإعلام". ومن هنا أيضا يمكن فهم ظاهرة دعم الأنظمة

والمؤسسات الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية لدعاوى الحقوق والحريات الإنسانية ومساندتها لمطالب الديمقراطية والمشاركة السياسية لمؤسسات المجتمع المدني في دولة ما ومعارضتها لتلك الدعاوى والمطالب في دولة أخرى، وتأييدها لبعض أنواع تلك الحقوق والحريات والمطالب ومعاداتها لأنواع أخرى منها، أو على الأقل إهمالها لها وتغاضيها عنها. فمواقف التأييد والمعارضة هذه مصممة وفقا للمعايير المصلحية الخاصة لهذه الأنظمة والمؤسسات والمنصبة أساسا على إعطاء أكبر قدر من حرية الحركة للنشاطات الرأسمالية داخل وخارج حدود بلدانها الأصلية سواء بإضعاف الدولة وتقليص وظائفها ومسؤولياتها أو بتقويتها وتأكيد شرعيتها للحصول في الحالتين على أكبر قدر ممكن من الفرص للمؤسسات الرأسمالية ونشاطاتها وأحسن المناخات وأكثرها مناسبة للعمل والربح دون عوائق أو قيود أو بأقل قدر منها. وإذ تنظر قوى السوق الرأسمالي الأساسية والفاعلة في النظام العالمي الجديد إلى الأمر على أنه "لا يتعلق..برخاء..بل ببقاء"، فإنها تتفق على تبني خطابات الحرية والديمقراطية عندما يتعلق الأمر بالحقوق والحريات ذات الصلة بتحريك الأموال والاستثمارات وتوظيفها وحرية انتقال السلع والخدمات والمعلومات والأفكار والخبرات لما لهذا النوع من الحقوق والحريات من صلات مباشرة وإيجابية بالنشاطات الرأسمالية. مثلما أنها تتفق أيضا على إهمال أو حتى معارضة الحقوق والحريات التي تنطوي على عناصر تهدد النشاطات الرأسمالية أو تتعارض معها. لذلك فإن مقدمات العولمة ونتائجها لن تؤدي إلى "تهميش الأغلبية" في العالم النامي فحسب، بل إنها ستؤدي أيضا إلى تهميش هذه الأغلبية حتى في العالم المتقدم لصالح فئة محدودة من أصحاب رؤوس الأموال والخبرات العلمية والتقنية العالية والنادرة.

وبقراءة المواقف والتوجهات السياسية للعولمة أو النظام العالمي الجديد في شكله ومضمونه الأمريكيين، فإن قواعد تعامله مع الدولة الوطنية هي:

١. إن أية دولة لا يمكنها الاحتفاظ لوقت طويل بأوضاعها الداخلية أو علاقاتها الخارجية بالشكل الذي هي عليه إذا بقيت خارج نطاق عمل مبادئ

النظام الدولي الجديد وقوانينه أو تعارضت معها مما يفرض على كل الدول التوافق مع هذا النظام والاندماج فيه إن عاجلاً أو آجلاً، طوعا أو كرهاً.

٢. إن توافق أية دولة مع النظام العالمي الجديد واندماجها فيه للتمتع بفرصه وفوائده وتجنب قيوده وأضراره، مشروط أولا وأساسا بإعادة هيكلتها لبنياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية وفقاً لمبادئ السوق الرأسمالي وقوانينه ومتطلباته، سواء تناسب ذلك مع ظروف هذه الدولة وأوضاعها وقدراتها أو تعارض معها لأن المهم في النهاية هو ألا تبقى أية دولة مغردة خارج سرب العولمة ذات الملامح والأهداف الأمريكية.

وبحكم الطابع الحتمي لقاعدة تكيف كل الوحدات الدولية مع طبيعة وآليات عمل النظام الدولي الذي تكون هذه الوحدات من مكوناته وفواعله سواء قبلت بهذا النظام ووافقت عليه أو رفضته وعارضته، طالما أنها ليست قادرة على تغييره. فستكون هذه الفواعل، وعلى رأسها الدولة الوطنية، ملزمة بالتكيف مع النظام الدولي الراهن الذي تغلب عليه الآن عولمة الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي في نموذجها الأمريكي الجديد والتعامل معه. وحيث إن العولمة "من منظور لعبة الوجود..ليست شيئا نقبله أو نرفضه، ليست نمطا معينا من الحياة يمكن لنا أن نتبناه أو نرذله، أن نلتزم بما هو صالح منه ونستغني عما هو ضار، ليست وضعا لنا الخيار في تقرير فيما إذا كان حتميا أم لا...وكظرف وجودي فإن العولمة ستتحكم فينا وفي أحوالنا شئنا أم أبينا، ناسبنا ذلك أم لم يناسبنا". فإن ذلك يعني أننا طرف في نشاطات العولمة ومتأثرون بنتائجها حتما حتى وإن لم نساهم في صنع مقدماتها إلا بسلبيتنا وعدم قدرتنا على المشاركة فيها أو معها. وعلى هذا الأساس يبدو من غير الممكن "أن نفكر في موضوع العولمة على أنه شيء خارج عنا، لنا الخيار في قبوله أو رفضه كأن نضع أمامنا خيارين، أما الاستسلام للخسارة أو الانسحاب من اللعبة، الاستسلام في لعبة الوجود يعني الانحلال والانقراض، أما الانسحاب فيعني العدم". لذلك فليس السؤال المطروح هل نقبل أو نرفض؟ هل نشارك أو نعتزل؟ وإنما السؤال هو كيف يمكننا ضمن معطيات وحدود الوضع الراهن تغيير مجرى أحداث اللعبة

الوجود لصالحنا؟". ومن يرغب في تبني خيار التغيير لا بد له من توفير المتطلبات التي تؤهله لتطبيقه والتصدي من خلاله لاشتراطات العولمة ومواجهة إرغاماتها، وتتمثل هذه المتطلبات في:

١. استخدام خيار التغيير إيجابيا للتصدي لاشتراطات عولمة النظام الرأسمالي العالمي الجديد ومواجهة ضغوطها وإرغاماتها من خلال التفاعل وليس العزلة والانغلاق.

٢. استخدام خيار التغيير في إطار العولمة وضمن سياقاتها طالما أن العولمة الراهنة لكل أشكال النشاط الإنساني الفكري والعملي تضر وإلى حد التلف والدمار بكل تفكير وعمل يصر على البقاء على محليته ومحدوديته.

٣. استخدام خيار التغيير، في ظل امتلاك مقومات الاقتدار اللازم لتبنيه وتطبيقه، إن لم يكن لتحقيق الانتصار وتغيير واقع النظام الدولي وتعديل مساراته وتصحيح توجهاته بشكل كلي وشامل فعلى الأقل للخروج من المواجهة دون هزيمة تطيح بالرافضين بشكل نهائي.

وحيث إن أول مقومات اقتدار الدولة وأهمها هو "النمو الاقتصادي"، وأول وأهم ركائز هذا النمو ومستلزماته هو "الاستقرار السياسي"، لأن "انعدام الاستقرار السياسي يمكن أن يخنق عملية النمو"، فهذا يجعل من الاستقرار السياسي هو أول وأهم مقومات اقتدار الدولة. ولكن الاستقرار السياسي هو الآخر له مقوماته التي من أولها وأهمها "الشرعية السياسية" شرعية الدولة والسلطة الحاكمة فيها، لتكون الشرعية السياسية بذلك هي أول وأهم مقومات الاستقرار السياسي الذي هو أول وأهم مقومات النمو الاقتصادي الذي هو أول وأهم مقومات اقتدار الدولة. وبتطبيق قانون الاستعاضة الرياضي على هذه المعادلة ستكون الشرعية السياسية هي أول وأهم مقومات قوة الدولة وقدرتها على تبني خيار التغيير وتنفيذه بشكل ناجح وناجع، فمن هذه الشرعية تستمد الدولة شروط استقرارها واستمرارها ومقومات نموها وقدرتها على تحديد أهدافها ووضع خططها وصنع سياستها واتخاذ قراراتها

وتنفيذها. ولما كانت الشرعية في كل صورها وتجلياتها الحديثة قد غدت نتاجاً إنسانيا اجتماعياً فلا هي بالمنحة الإلهية ولا بالنتاج الطبيعي أو الصناعي الذي يمكن الحصول عليه عند الطلب، فإنها وكأي نتاج إنساني آخر تستلزم عمليات دائمة ومستمرة لإنتاجها وإعادة إنتاجها باستمرار، ولهذه العمليات اشتراطاتها الأساسية ومرتكزاتها الأولية التي تقوم عليها وتتواصل بها ومن خلالها في إطار الحركة الاجتماعية التاريخية المحكومة بالإرادة الإنسانية، وأول هذه الاشتراطات والمرتكزات وأهمها الديمقراطية ومبادئها وقواعدها وآلياتها ومؤسساتها. وإذ يذهب أحد الآراء إلى أن "العولمة وما يقترن بها من تحولات في الحياة اليومية هي يقيناً الأساس الذي ترتكز عليه الضغوط من أجل تحقيق الدمقرطة في فترتنا الراهنة" حيث إن سياقات هذه العولمة لا تستدعي الأخذ بالديمقراطية فحسب بل وتعديلها أيضا وتحسينها من خلال "دمقرطة الديمقراطية داخل نطاق الحكم الديمقراطي الليبرالي". فإن ذلك ينتهي بنا إلى الاستنتاج بأن أول اشتراطات ومرتكزات قدرة الدول على مواجهة ضغوط العولمة واشتراطاتها وإرغاماتها لتغييرها، ليس فقط الأخذ بالديمقراطية بمعنى المبادئ والقواعد والآليات والمؤسسات الضامنة لمشاركة المواطنين في العملية السياسية، بل وأيضا تبني أشكال معدلة أو مبتكرة من هذه الديمقراطية بما يضمن ويحقق مشاركة اجتماعية أكثر فاعلية وتأثيرا في الشأن السياسي بعد أن ولّدت العولمة وما زالت تولد دواع مستجدة للأخذ بالديمقراطية وتعديل ما هو قائم منها أو ابتكار أشكال جديدة لها.

الفصل الثاني

أطروحتنا

نهاية عصر الأيديولوجيا ونهاية التاريخ

المبحث الأول

أطروحة نهاية عصر الأيديولوجيا

شاعت مقولة نهاية عصر الأيديولوجيا على نطاق واسع في السنوات الأخيرة وخصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وترجع هذه المقولة في أصولها إلى عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر) ليعتمدها من بعده كتاب آخرون. وقبل ملاحقة هذه الأطروحة للبحث في مضامينها وأبعادها لا بد من ملاحظة الاضطراب الكبير في تاريخ الأيديولوجيا والخلافات والاختلافات التي لم تنقطع حول وجودها وعدم وجودها وحول وظائفها وامتداداتها، إذ ظل مصطلح الأيديولوجية ومنذ مولده محط جدل وصراع معرفي بشأن دلالته ومشروعيته ليشهد نتيجة لذلك مئات التعريفات ومحاولات التحديد. ودون التيه في فضاء تلك التعريفات نتساءل هنا هل للأيديولوجيا عصر ولدت فيه ثم ماتت وانتهت في عصر آخر؟ وإذا لم تنته الأيديولوجيا فهل إنها تتوارى أم تختفي أم تضمر أم تتغير أم تتحرف أم تتحور؟

يميز المفكر العربي عبد الله العروي بين مرحلة الأيديولوجيا ومرحلة ما قبل الأيديولوجيا ويرى أنه لا يصح أن نعزو ولادة هذا المفهوم إلى وقت سابق على القرن الثامن عشر الذي لم يعرف الفكر السياسي فيه مفهوم الأيديولوجيا لأنه لم يكن في حاجة إليه ولم يكن في مقدوره حتى الوصول إليه. ولم يتبلور مفهوم الأيديولوجيا إلا على يد كارل ماركس الذي استعاره من الأوساط الاشتراكية في باريس واستعمله على نطاق واسع ولكن بمعنى تغلب عليه السلبية. حيث ارجع ماركس أشكال التفكير وأنماط الأفكار التي يعتنقها الناس إلى أساسها الاجتماعي والاقتصادي أو على وجه الدقة إلى الموقع الذي يشغله أصحابها في نظام الإنتاج وضمن علاقات الإنتاج، وتبين نصوصه المتفرقة حول الأيديولوجيا أنه قدم افتراضات حول ماهية الأفكار وأصولها الاجتماعية والسياسية وأدوارها ووظائفها الاجتماعية وموقعها في البناء المجتمعي ككل. ويعتقد محمد سبيلا أن ذلك يعني أننا نعثر لدى ماكس على بذور نظرية مشتتة حول الأيديولوجيا يختلط فيها المنظور

ألتشوني (الأصل الاجتماعي للأفكار) بالمنظور الوظيفي (الوظيفة التضليلية للأفكار ودورها في تفسير سلطة المستغلين وترسيخها) بالمنظور البنيوي (الأيديولوجيا بوصفها بنية صغرى/جزئية أو بنية مشتتة ضمن البنية الفوقية الكبرى/الكلية التي هي انعكاس للبنية التحتية الاقتصادية-الاجتماعية) بالمنظور الماهوي (الأيديولوجيا كأفكار وتمثلات معكوسة للواقع). وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن الأيديولوجيا هي (نظام الأفكار المتداخلة والمتكاملة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التي تؤمن بها جماعة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبررها في الوقت نفسه). وبهذا المعنى فإن الأيديولوجيا لم تظهر نتيجة للصدفة ولا بفضل هذه الشخصية أو تلك، وإنما ظهرت وتظهر دائماً تحت ضغط الحاجات السياسية والاجتماعية التي يطرحها نمط معين من العلاقات الاجتماعية يتمتع بالهيمنة وبمساهمة الكثيرين وجهودهم المتراكمة. ويترتب على ذلك تعذر إدراك الأيديولوجيا ما لم توضع ضمن بنية تاريخية قادرة على تفسير سيرورتها وصيرورتها، وتماما كما هو الحال بالنسبة للعلم الذي لم يكن ليمثل التطور النسقي والمستمر لفكرة أصيلة، فإن الأيديولوجيا لا تمثل هي الأخرى خطاً نسقيا كان يغتني منذ فجر الإنسانية ولغاية هذا اليوم بشكل متواصل ومستمر ومستقر، وإذا ما كانت الأيديولوجيا تمثل خطاً كهذا، فإنه على الأقل خط منكسر ومتقطع ومضطرب.

وتجد الأيديولوجيا سبب وجودها وبشكل كلي في التكامل القائم بينها وبين النظام الاجتماعي الذي يفرزها، وبهذا الشكل يمكن القول مع بودون وبوريكو أن الأيديولوجيا هي إجابات مقترحة على الطلبات الاجتماعية التقليدية موضع التساؤل. وإذ يجعل ذلك من الأيديولوجيا، من الناحية الموضوعية، التعبير عن النظام الاجتماعي الذي تولد فيه وترتبط به، فإنه يجعل منها أيضا خطاباً مثالياً أو تجريبيا متجانساً إلى حد ما من شأنه تبرير الحالة المجتمعة المهيمنة وإخفاء الواقع الفعلي للنظام الاجتماعي. وترتيباً على ما تقدم يمكن القول بان الأيديولوجيا تتنوع، بصورة طبيعية، من نظام اجتماعي إلى آخر وربما من مجموعة عناصر اجتماعية إلى

أخرى داخل النظام الاجتماعي ذاته، لكنها وفي الوقت نفسه تتنوع بتنوع النشاط السائد في النظام الاجتماعي أو في مجموعة عناصر اجتماعية داخل هذا النظام الاجتماعي كأن يكون نشاطاً اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً، وبهذا الشكل يصح الكلام عن أيديولوجيا اقتصادية وأيديولوجيا اجتماعية وأيديولوجيا سياسية. فإذا ما تذكرنا أن النشاط السياسي يتخذ أبعادا مختلفة، فسيكون من السهل أن تدرك بأن الأيديولوجيا السياسية تغطي كل أبعاد هذا النشاط بما في ذلك السياسة الداخلية والسياسة الخارجية للدولة. ولكن هناك من يرى أن السلوك الذي تمثله السياسة لاسيما السياسة الخارجية تحكمه وإلى حد بعيد المصالح الخاصة لصانعي القرار بعيداً عن كل أيديولوجيا، ويتطابق هذا الاتجاه على العموم مع النـــزعة الوضعية التي سادت علم الاجتماع بوصفه العلم الذي يعتمد على الوقائع الحسية ليستبعد بصفته هذه كل مظاهر الأيديولوجيا سواء تمثلت بالتخيلات والمفاهيم الدينية والفلسفية أو بالنظريات. وقد تطور هذا الاتجاه في وقت لاحق على يد بعض علماء الاجتماع من أمثال ماكس فيبر و كارل مانهايم و ريمون أرون الذين ساد بينهم الاعتقاد بان الأيديولوجيا هي رديف المجتمعات المتجهة نحو التصنيع والمتسمة عندهم بعدم الاستقرار في نظامها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي مما منعها ويمنعها من حل مشكلاتها الأساسية الأمر الذي يؤكده وجود الصراعات الاجتماعية فيها فضلاً عن الهزات والتوترات التي تشهدها. ويرى أصحاب هذا الاتجاه في رأسمالية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين صورة لمثل هذه المجتمعات التي يعتقدون أن الأيديولوجيا تلعب دورها فيها باعتبارها التبرير النظري لمصالح الفئات المتصارعة، ولكن هذه المجتمعات على حد قولهم لم يعد لها وجود مع ظهور المجتمعات الصناعية المتطورة التي توفرت لها إمكانية حل المشكلات الاجتماعية الأساسية فيها بفعل الرخاء المادي الذي وصلت إليه، سواء بحق أو دون وجه حق، وما تحقق فيها من انسجام بين الطبقات حتى اختفت مبررات الصراع الاجتماعي وفقدت الأيديولوجيا سبب وجودها. وقد روج لهذا ماكس فيبر و رالف دهرندورف، فأكد الأول وهو منظر المجتمعات الغربية الحديثة

أن هذه المجتمعات تتميز بالعقلانية التي يمثل العلم العنصر الحاسم فيها كما أن العلم يقوم على أساس من الموضوعية ويتنافى مع الأحكام القيميّة التي تتميز بها الأيديولوجيا فهو يرى في كل أيديولوجيا حكماً قيمياً بينما العلم الذي يمثل جوهر العقلانية التي تتميز بها المجتمعات الغربية الحديثة يقتضي استبعاد الأيديولوجيا، ولأن هذا ما حصل فعلاً في نظره، فقد ماتت الأيديولوجيا في هذه المجتمعات. وأضاف رالف دهرندورف في كتابه (الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي) ما يفيد بان الأيديولوجيا قد تناسب المجتمعات ما قبل الصناعية التي تتميز بالصراعات الطبقية التي تستدعي بدورها وجود الأيديولوجيا، بينما يرى هو أن المجتمعات الصناعية الحديثة استطاعت أن تحقق درجة عالية من الرفاه المادي لم تعد بعدها تعرف الصراعات فانتفت حاجتها إلى الأيديولوجيا. وجمع التكنوقراطيون بين ما ذهب إليه فيبر و دهرندورف ليؤكدوا بان العالم المعاصر يشهد تدهوراً في الأيديولوجيا بسبب التقدم العلمي والتكتيكي الذي يتم التعبير عنه على مستوى الواقع بالتقدم الاجتماعي والسياسي مما يؤدي إلى إصابة الأيديولوجيا بالعقم.

غير أن هذا الاتجاه قوبل بالرفض من علماء الاجتماع والسياسة المعاصرين فقد أكد موريس ديفرجيه أن الظواهر الاجتماعية تتمتع بأهمية خاصة ليس عن طريق واقعها المادي فقط، وإنما كذلك عن طريق الأفكار التي تصاغ حولها، أي عن طريق التمثلات الفكرية الجماعية والمعتقدات التي تتطور من حولها. ولا يهم بعد ذلك إن كانت هذه التمثلات والمعتقدات مرتبطة بالواقع أم لا أو كانت وهمية أو حقيقية، لأن المهم هو إيمان الناس بها وانتماءهم إليها وان مفهوم الشرعية يتأتى من هذا الإيمان وذلك الانتماء، وذهب لويس التوسر إلى أن المجتمعات الإنسانية تمثل كليات تتكون وحدتها عن طريق نموذج معين من التشكيلات المعقدة التي تضع موضع العمل ثلاث معطيات هي: الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا. لذلك نلاحظ في كل مجتمع وجود نشاط اقتصادي أساسي وتنظيم سياسي وأشكال أيديولوجية، وتكون الأيديولوجيا في رأي التوسر، من الناحية

العضوية، جزءاً من كل كلية اجتماعية لأن المجتمعات الإنسانية تفرز الأيديولوجيا كما لو كانت العنصر والمناخ الضروريين لحيويتها وحركتها التاريخية.

ويرى جورج طرابيشي في كتابه (الماركسية والأيديولوجية) أن البلدان المسماة ببلدان العالم الثالث تقدم تكذيباً ساطعاً لأطروحة (نهاية عصر الأيديولوجيا) لأن الأيديولوجيا في هذه البلدان ليست العامل الرئيس للتحول الاجتماعي فحسب بل هي أيضا الشكل التاريخي الذي تعلن به شعوب تلك البلدان عن تدخلها في التاريخ، إنها أداتها الأساسية في وضع حد للمرحلة (ما قبل التاريخية) من وجودها. ويذهب كلود ليفي شتراوس إلى رأي مماثل عندما يؤكد أن الشكل الملموس للواقع الاجتماعي يكمن في طبيعة العلاقات الاجتماعية الحسية مثل علاقات القرابة، لكن البنى الأولية للقرابة والتي هي بمثابة القاعدة الأساسية للحياة الاجتماعية ليست بحد ذاتها مادة للملاحظة التجريبية المباشرة بسبب تحكم الاعتبارات الذهنية (الأيديولوجيا) فيها. ويخلص شتراوس من ذلك إلى القول بأن المبدأ الأساس ينطوي على أن مفهوم البنية لا يطابق الواقع التجريبي بل يطابق النموذج النظري الذي يبني هذا الواقع انطلاقاً منه واستنادا إليه. هكذا تتأكد أهمية الأيديولوجيا على المستوى العلمي بالنسبة للمجتمع على صعيد السياسة بشكل عام والسياسة الخارجية بشكل خاص، فليس هنالك من شك في الوقت الحاضر في الدور المهم للتصورات الذهنية في العمل السياسي على المستويين الداخلي والخارجي للمجتمع والدولة: حيث أقر علماء الاجتماع والسياسة بان العلاقات السياسية تخضع وبشكل واضح لتأثير الافتراضات الذهنية التي على الرغم من عدم دقتها تصبح معطى واقعيا بالنسبة لموقف سياسي معين. ويمثل هذا عاملاً ينبغي على دراسات العلوم السياسية أخذه بنظر الاعتبار لأن سلوك الناس ليس حاصل مصلحتهم وظروفهم الموضوعية وإنما هو بالأحرى حاصل الفكرة التي يكونوها عن مصلحتهم وظروفهم هذه، وأن هذه الفكرة، وسواء ابتعدت عن الواقع أو اقتربت منه، سوف تؤثر بصفتها عاملاً مستقلاً استقلالاً ذاتياً في العلاقات السياسية. وتضاف هذه الملاحظة إلى الملاحظات التي أوردها المختص الأمريكي ديفيد ادوارد مؤكدا فيها أن نشاط الأفراد

والجماعات أو بشكل خاص قرارات الحكام هي نتائج صور ذهنية يرى هؤلاء الناس الواقع من خلالها، ويرد هذا بشكل خاص بصدد المحيطين بهم وصور مسؤوليات دولهم أو مصالحها وصور حلفاء الدولة وخصومها أو صور المحيط الدولي (بنية المنتظم الدولي) وصور الوسائل التي يمكنهم استخدامها من الناحية الفعلية بنوع من النجاح مع أخذ كل هذه الصور الذهنية بنظر الاعتبار.

وقد كانت أهمية التصورات الذهنية (الأيديولوجيا) كمحفز للسلوك إقرار وقياس بصدد حالة محددة في تحقيق أجري في إطار مجموعة من المسئولين في الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أن تمت الإشارة إلى هذه المجموعة التي تدرج ضمن أولئك الذين يساندون السياسة المحافظة بكامل جوارحهم، وبالتالي فإنهم يساندون السياسة الخارجية التي تتجه نحو الحرب الباردة، توصل القائمون على هذا التحقيق إلى خلاصة بصدد الدور الثابت للمصالح والأيديولوجيات بالنسبة لهذا النموذج من السلوك تفيد بأن هذه النظرة إلى الأشياء لا تتضمن أن أعضاء كل مجموعة يتواطئون فيما بينهم من اجل إسناد هذه السياسات سواء بطريقة تفضيلية أو بطريقة متعمدة من اجل حماية مصالحهم الضيقة، كما أن هذه النظرة لا تتضمن أيضا أن هذه المجموعات تمتلك صنفاً من المعتقدات المحافظة أو الخصامية لأسباب مستقلة تماماً عن هذه المصالح، والحقيقة هي أن الأيديولوجيات السياسية بالنسبة لكثير من المسئولين تمتد بعيداً عن مجرد حماية أو تحصين المصالح الخاصة بهم، فالأيديولوجيات السياسية مثل (معاداة الشيوعية) تتجلى بشكل متكرر في هذا السياق الذي يستحضر الأيديولوجيا قبل المصلحة في معاداته للشيوعية.

وفي معرض متابعته للسياسة الخارجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية، يتحدث الباحث ناصيف يوسف حتي عن اتجاه محافظ جديد يتميز بتركيزه على الناحية الأيديولوجية فيشدد دائماً على العالم الحر والتراث الغربي والقيم الديمقراطية ويقدم تبريرات نظرية لسلوكية السياسة الخارجية الأمريكية كأن يميز مثلاً في تعاطيه مع النظم السياسية المغلقة بين تلك التي تقوم على فلسفة كليانية/شمولية تسيطر على مختلف جوانب الحياة الإنسانية كما هي الماركسية

اللينينية مثلاً، وفلسفة تحررية جزئية تسيطر على الجانب السياسي دون أن تتدخل في تنظيم مختلف جوانب الحياة اليومية، حيث يدافع هذا الاتجاه عن النظم القائمة على الفلسفة لأخيرة معتبراً أنها اقل خطراً على القيم الغربية من النظم القائمة عل الفلسفة الأولى. ولا يختلف الحال بالنسبة للسياسة الخارجية للاتحاد السوفيتي السابق إن لم يكن أكثر وضوحاً، فقد تحدث ناصيف يوسف حتي عن اتجاهين في هذه السياسة احدهما تجريبي منفتح والآخر دوغماتي متشدد، وإذا كانت الأيديولوجيا لا تلعب نفس الدور بالنسبة للاتجاهين، فإنها مع ذلك لا تغيب عنهما لأنها عند الاتجاه الأول مصدر شرعية للنظام يستفيد منها في تقديم تبرير نظري لأي خطوة يتخذها في أي مجال من مجالات السياسة الخارجية وبالتالي فإنها لا تشكل قيوداً محكمة توجه سلوكيته في منحى معين أو تمنعه من انتهاج سلوكية أخرى، أما الاتجاه الثاني فإنها تحكمه تماماً في رؤيته للعالم الخارجي وتكون بمثابة أداة أساسية في تحليله للعلاقات الخارجية وتصنيفه للأطراف الدولية. ويتحدث زبيغنيو بريجنسكي في كتابه (بين عصرين) عن السياسة الخارجية للدول النامية فيشير إلى أن الضعف في العقائد الدينية المحلية والتقاليد الفكرية قد يدفع بالنخب الحاكمة في هذه الدول إلى أن تصبح هي ذات توجه عقائدي قد تشكله عوامل خارجية أو قد يكون مجرد ترداد لما هو شائع من أفكار وأيديولوجيات، لكنه يبقى في النهاية عاملاً مؤثراً في السياسة الخارجية على الرغم من خضوعه لتغيرات كبيرة.

هكذا يتجلى تأثير الأيديولوجيا في السياسة بشكل عام والسياسة الخارجية بشكل خاص دون أن يعني هذا أن المصالح المادية لا توجد وأنها ليست موضوع حضور وحماية، وإنما كل الذي نعنيه هو أن هذه المصالح تكتسب طابعا أيديولوجيا، تتأدلج، فلا يمكن أن يتم فهم المصالح وإدراكها ولا تفسيرها والدفاع عنها إلا عبر معتقدات يتم التمسك بها وعبر أيديولوجيات يتم الانطلاق منها والاستناد إليها. وهكذا يمكن القول مع كاترين كيمينال أن السياسة الخارجية للصين الشعبية تجد نفسها ملزمة في كل لحظة بأن تكون مبررة ومشروعة ضمن مجال نظري محدد ألا وهو الماركسية، ويمكن القول مع مارسيل ميرل أن الولايات

المتحدة عندما تقدم نفسها باعتبارها بلد العدالة والرفاهية والحرية، فإن سياستها الخارجية ينبغي أن تكون هي الأخرى مبررة ومشروعة ضمن مجال نظري محدد ألا وهو الديمقراطية الليبرالية. ومن خلال متابعة الأيديولوجيا الخاصة بالدول الإفريقية ينقل ميرل عن إيف بينوت قوله إن الأيديولوجيا بوسعها أن تكون بمثابة تشييد لبناءات نظرية مكرسة بشكل سري لحجب الاحتياجات الخاصة بواقع سياسي بطيء التحرك، أو أن تكون مكرسة لتشويه هذا الواقع وصرف الانتباه عن فشله، وقد يحصل العكس حين تبني بناء منتظماً من الفكر السياسي يقتضيه توجه ثوري مع كل ما يتضمنه هذا البناء من بحث علمي وتطلع نحو مستقبل قريب ومثل أعلى، ومن المؤكد أن هذه التوجهات لا تلتقي فيما بينها بالحكم في الحالة العادية، ولكن قد يحصل أن تختلط وتتراكب فيما بينها في الغالب.

إن الأيديولوجيات السياسية بصورة عامة، وليس الإفريقية فقط، تبدو وكأنها ليست أكثر من حجاب أو تغطية مكرسة للدفاع عن المصالح، ولكن هذه العملية لا تتأتى بالحتم عن نوع من الميكيافلية، وهي في المنظمات الأيديولوجية التي يتمسك بها القادة لا تقود بالضرورة إلى التعامل مع الاختلاقات كما لو أنها تمثل شيئاً قابلاً للتجاهل. ومن الملاحظ أن الأيديولوجيا لا تبدو نقية وصلبة إلا قبل أن تخضع للتجربة الواقعية، لكنها عندما تتجاوز حدود التجربة تجد نفسها وقد دخلت طريق التوفيقية، وربما لهذا السبب لا يستطيع المرء أبدا أن يكتفي بتحليل الأيديولوجيا التي يتمسك بها قادة دولة ما لوصف وتفسير سياستيها الداخلية والخارجية.

إن كل أيديولوجيا هي غطاء ينبغي رفعه من اجل تلمس واقع السلوك، ومتطلبات المصلحة تتقدم غالبا إن لم نقل دائما على متطلبات الأيديولوجيا في السلوك السياسي، فليس بالإمكان في ضوء الأيديولوجيا الماركسية – اللينينية تفسير طلب الدولة السوفيتية اقتراض مبلغ ١,٢٠٠ مليار دولار من اليابان ولا توقيعها عقداً مع شركة نفطية أمريكية بمبلغ يزيد على ثلاثة مليارات دولار لاستغلال الغاز الطبيعي في أراضيها. ومع ذلك سوف يكون من المبالغة بمكان الزعم أن الأيديولوجيا لا أثر لها في السياسة الداخلية والخارجية، فمهما كان التأثير الذي

يمارسه التكتيك المصلحي فان هوية وأيديولوجية الإستراتيجية تبقى ماثلة، وهذه الهوية تبقى في كل الأحوال خاضعة للمؤثرات التي تقيم التفرقة بين المنتظمات الأيديولوجية المختلفة للدول أو على الأقل تتحكم فيها بشكل من الأشكال. وأخيرا وفي ضوء ما تقدم نستطيع تقييم حصة الأيديولوجيا في توجه السلوك السياسي للدول، مؤكدين هنا أن المرء يجد نفسه ملزماً دائماً بتبرير نشاطه مما يجعله ملزما دائما باللجوء إلى الأيديولوجيا التي تتم على الدوام ملاحظة الواقع عبرها وعلى أساسها، وربما لهذا السبب تبقى الأيديولوجيا وسيلة قوية مكرسة لخدمة صنع السياسة وتفسيرها وتسويقها وتبريرها في كل النظم السياسية وكل الأزمنة والأمكنة.

المبحث الثاني

أطروحة نهاية التاريخ

بعد أن حصل فرانسيس فوكوياما الياباني الأصل الأمريكي الجنسية على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة هارفارد، استهل حياته المهنة بالعمل في وزارة الخارجية الأمريكية كنائب لمدير إدارة التخطيط السياسي، وفي بداية الثمانينات أصبح عضوا في الوفد الأمريكي في المحادثات المصرية الإسرائيلية وحتى توقفها بعد الغزو الإسرائيلي للبنان. وعلى الرغم من تركيزه بعد ذلك على الكتابة والعمل الأكاديمي، إلا أن صلات فوكوياما بالعمل السياسي وتأثيراته في مؤسساته كالكونجرس ووزارة الخارجية والبيت الأبيض بقيت مستمرة حتى تم تعيينه لاحقا ضمن مجلس استشاري للرئيس بوش لاقتراح السياسات الخاصة بقضايا الهندسة الوراثية. صحيح أن فوكوياما لم يصبح وزيراً للخارجية كما تنبأ ولفوفيتز أحد أركان الإدارة الأمريكية، إلا أن البعض يعتقد أن دوره في تشكيل السياسات الخارجية الأمريكية، بل والغربية بشكل عام، ربما يفوق في تأثيره بعض من تولوا هذا المنصب بالفعل. فقد شارك في صياغة نوع من التأصيل الفكري أو الإطار النظري لتلك السياسات في وقت كان فيه المسئولون الأمريكيون يبحثون عن إطار نظري جديد يحكم عمل مؤسساتهم وتوجهاتها بعد أن تهاوت المنظومات الفكرية القديمة بانتهاء الحرب الباردة. ويعد كتابا فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) وصموئيل هنتجتون (تصادم الحضارات) أهم ما ظهر من مؤلفات خلال العقد الماضي وأسهم في تقديم هذا الإطار الفكري المفقود ولو من منظورين مختلفين بل ومتناقضين. غير أن النظرة الأكثر تفاؤلاً في كتاب فوكوياما واتفاقها مع الروح التي سادت فترة نهاية الحرب الباردة جعلته الأكثر تأثيراً حتى أن خبيراً استراتيجياً مثل توم بلو وصف كتابه (نهاية التاريخ) بأنه أهم ما كتب خلال العقد الماضي على الإطلاق. وقد تعرض الكتاب منذ صدوره لانتقادات عديدة، إلا أن فوكوياما ومؤيدوه أصروا على أن التطور البشري بلغ قمته بالليبرالية الديمقراطية

بمفهومها العلماني المطبق في الغرب بكل ما ينطوي عليه ذلك من تعددية وحريات مدنية ودينية واقتصاد السوق الحرة لتأتي بعد ذلك أحداث سبتمبر عام ٢٠٠١ وتوابعها بكل ما تحمله من مخاطر واحتمالات لتكون بالنسبة للبعض نهاية لـ (نهاية التاريخ) وتمهيدا لظهور نظرية صموئيل هنتجتون المعروفة بتصادم الحضارات. ولكن فوكوياما بقي متمسكا بنظريته ومصرا على الاعتقاد بأن الليبرالية الديمقراطية كانت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وما تزال حتى الآن هي المحرك الرئيس للسياسات العالمية.

لقد شهدت الفترة منذ نهاية الخمسينات حتى بداية الثمانينات الترويج، أمريكيا، لفكرة عدم جدوى الديمقراطية في الدول النامية وهو ما أكده عام ١٩٩٣ (غراهام أي فولر) عضو مؤسسة (راند) الأمريكية عندما قال (لقد كانت السياسة الخارجية الأمريكية وبشكل غير عادي عديمة الاستجابة والالتزام بهدف الديمقراطية في الشرق الأوسط لعدة أسباب، أولها أن تركة ما يقرب من نصف قرن من الحرب الباردة قادت الولايات المتحدة لوضع هدف الاستقرار فوق أي اعتبار آخر في سياستها تجاه العالم الثالث، فقد كانت تنظر إلى عدم الاستقرار باعتباره عاملاً يلعب لصالح السوفيت، وكان ثمن الاستقرار دائماً الحفاظ على أنظمة استبدادية وتنفيذ سياسات قمعية غير ديمقراطية باسم الحفاظ على الاستقرار). بيد أن الأمر تغير منذ نهاية الثمانينات، حيث شهد العالم في ظل النظام العالمي الجديد ظهور الدعوة إلى تبني الديمقراطية كنظام سياسي يجب أن يسود جميع دول العالم بما فيها الدول العربية. وقد تم التأسيس لتأكيدات المسئولين الأمريكان على ضرورة أن تكون الديمقراطية الليبرالية ركيزة للسياسة الخارجية الأمريكية بقواعد نظرية ومرجعية فكرية روج لها بعض المفكرين الأمريكيين وعلى رأسهم فوكاياما في كتابه (نهاية التاريخ). وقد مهد فوكاياما لكتابه هذا بمقالة نشرها عام ١٩٨٩ بنفس العنوان أعلن فيها أن الديمقراطية الليبرالية بمؤسساتها الاقتصادية والسياسية بدأت تزحف على بقية أجزاء العالم، تدل على ذلك وتؤكده الانتصارات المتتالية التي حققتها الأيديولوجيا الديمقراطية الليبرالية على الأيديولوجيات الأخرى

كالملكيات المطلقة والفاشية وأخيرا الشيوعية، وأن انتصار الديمقراطية الليبرالية يشكل (المرحلة النهائية) في التطور العقائدي للجنس البشري مما يجعلها تمثل عنده (نهاية التاريخ).

ولكن مقالة فوكاياما هذه على ما يبدو لم تفهم في حينه بمفهومها الحقيقي مما دفع به إلى وضع كتابه المشهور (نهاية التاريخ) ليطرح فيه مجدداً سؤاله عما إذا كان من شأن التطور التاريخي للبشرية أن يقود في النهاية نحو الديمقراطية الليبرالية. وكانت إجابته على هذا السؤال بالإيجاب لاعتقاده بأنه وبقدر ما تبلغ الديمقراطية الليبرالية مرحلة الانتشار العالمي فسيتم الوصول إلى النقطة الأخيرة في التطور الأيديولوجي حيث لن يكون هناك بعدها أي تقدم أو تطور فيما يتعلق بالمبادئ والعقائد والمؤسسات. وقد أقام فوكاياما إجابته هذه على أساس من منهج الفيلسوف الألماني (هيجل) الذي آمن بأن التاريخ يصل الذروة في اللحظة المطلقة التي ينتصر فيها (العقل النهائي) الذي تعبر عنه الدولة. وإذا كان (هيجل) لم يحدد طريقة حاسمة للوصول إل هذه (اللحظة المطلقة)، فقد حدد فوكوياما هذه اللحظة بانتصار الديمقراطية الليبرالية وانتشارها العالمي. وهو يرى أن الديمقراطية الليبرالية قد واجهت تحديين رئيسيين هما: الفاشية بمختلف أشكالها والشيوعية، وقد استطاعت الديمقراطية الليبرالية أن تضمن النصر لنفسها عليهما حيث كانت الحرب العالمية الثانية، في جوهرها، انتصارها على الفاشية، أما نهاية الحرب الباردة فقد أعلنت وبصورة قاطعة انتصارها على الشيوعية. ويترتب على هذين الانتصارين نهوض الديمقراطية الليبرالية بوصفها (اللحظة المطلقة) التي انتصر فيها (العقل النهائي).

ولإبراز الديمقراطية الليبرالية بصفتها هذه، سعى فوكاياما إلى تنزيهها من كل مأخذ، فإذا كان التناقض بين العمل ورأس المال وبين الأغنياء والفقراء موجودا في ظل الديمقراطية الليبرالية، فإن ذلك يرجع إلى كونه إرثا قديماً وهو لا يرتبط في وجوده بالديمقراطية الليبرالية نفسها مما يسمح بالقول، كما يرى فوكاياما، بأن بوسع الديمقراطية الليبرالية أن تتخلص من هذه المشاكل بكل سهولة. وإذا ما

وجدت الأيديولوجيات التي اصطدمت بها الديمقراطية الليبرالية لفترة معينة فمرجع ذلك إلى أن الدول التي اعتمدتها لم تكن دولا ديمقراطية ليبرالية بالمعنى الدقيق وذلك بقدر ما كانت الديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين قد استطاعت على حد اعتقاده التخلص منها. ويعترف فوكاياما بان دول العالم الثالث لا تزال بعيدة عن الديمقراطية الليبرالية، ولكن ما الذي يمنعها من الخضوع لمقتضياتها وهي تجد نفسها في حلبة الصراع الدولي؟ ووفقا لذلك فإن أفكاره عن انتصار الديمقراطية الليبرالية ونهاية التاريخ تقدم الإطار النظري للتوجهات الجديدة للسياسة الخارجية الأمريكية والرامية إلى فرض الديمقراطية الليبرالية بالصيغة الأمريكية على كل العالم.

ولعل من المفيد هنا التساؤل عن السبب الذي جعل الولايات المتحدة تتجاهل مسألة الديمقراطية في العقود الماضية لتهتم بها فجأة نهاية الثمانينات، فهي لم تحفل بالديمقراطية عندما استقلت دول العالم الثالث مثلاً في منتصف الخمسينات، وسمحت بل ساعدت على قيام نظم شمولية وعسكرية في أمريكا اللاتينية على مرمى حجر من فنائها الخلفي وهو الأمر الذي نجد له أمثلة كثيرة في كل من آسيا وإفريقيا أيضا. وفي الواقع أن تفسير هذا التحول يكمن في سعي الولايات المتحدة الأمريكية إلى الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية التي باتت تمارسها جهراً وبالقوة عند الضرورة بعد انتهاء تجربة الاتحاد السوفيتي وهو أمر كان لا بد من التأسيس له بهيمنة أيديولوجية، والديمقراطية هي الوجه الأكثر قبولاً لدى البشر للأيديولوجيا التي تريد الولايات المتحدة فرضها بالصيغة الأمريكية وتجسيدا للهيمنة الأمريكية بكل صورها وأشكالها.

الفصل الثالث

روحنا تصادم الحضارات وسلطة المعرفة

الفصل الثالث

أثر حجم المشروع على [illegible]

المبحث الأول

أطروحة تصادم الحضارات

نشر (صموئيل هنتجتون)، أستاذ علم السياسة ومدير معهد الدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد، دراسة في مجلة (الشؤون الخارجية) في صيف عام ١٩٩٣، تضمنت شكلا معدلا لمقولة (تهديد الجنوب للشمال) أو (التهديد الإسلامي للغرب) التي كانت بدورها وفي وقتها شكلا معدلا للمقولة التقليدية الأسبق عن انقسام العالم إلى (شرق – غرب) و (شمال – جنوب). وأعلن هنتجتون في هذه الدراسة أن الصراعات الحضارية هي خليفة الحرب الباردة ولكنها ستكون آخر مراحل تطور الصراعات في العالم المعاصر، وأن عالم ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي سوف يكون عالماً من المراكز الحضارية المتصارعة صراع الناب والمخلب، وعليه فإن على متخذي القرار في الغرب الانتباه إلى هذه (الحقيقة) في صنع سياستهم الخارجية المقبلة وفقاً لشعار عام هو (الغرب والبقية The West and the Rest). فالصراعات، حسب رأي هنتجتون، قد قامت في الغرب بين الأمراء والملوك والأباطرة بعد معاهدة وستفاليا، وبين الأمم والقوميات بعد الثورة الفرنسية، وبين الأيديولوجيات الشيوعية والاشتراكية الوطنية (النازية) والديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين، وبينما كانت الحربان العالميتان حربين أهليتين أوربيتين، فإن المواجهة اليوم هي مواجهة بين الحضارات. ويحدد هنتجتون الحضارات بثمان هي الغربية (الأمريكية والأوربية الغربية)، الكونفوشيوسية (الصينية)، اليابانية، الإسلامية، الهندية، السلافية الأرثوذكسية، اللاتينية الأمريكية، والإفريقية، وهو يؤكد أن السؤال المطروح في حالة الصراعات الأيديولوجية السابقة هو: مع أي طرف أنت؟ أما في صراع الحضارات فإن السؤال المطروح هو: من تكون أنت؟ وفي اعتقاده أن المحور الرئيس للتعامل في المستقبل على الصعيد العالمي سيكون متمثلاً في المواجهة بين الغرب وبقية العالم وما لدى هذا الأخير من إجابات على قوة الغرب وقيمه، وأن هناك ترابطا عسكريا

(كونفوشيوسي– إسلامي) في طريقه للتكون ويتضمن مسعى لامتلاك التكنولوجيا العسكرية لموازنة علاقات القوة مع الغرب. لذلك فهو يدعو إلى تقوية التعاون في العالم الغربي ولاسيما أوربا الغربية وأمريكا الشمالية ومده ليشمل أيضا أوربا الشرقية وأمريكا اللاتينية للحد من التوسع الفكري الإسلامي الكونفوشيوسي.

وبقدر ما تبدو أطروحة هنتجتون لامعة وبراقة، فهي ليست أقل خداعاً من غيرها لأنها ليست سوى النسخة الثقافية لأطروحة (تهديد الجنوب)، فالاختلافات بين الحضارات ظاهرة طبيعية وهي تدخل في دائرة الاختلاف لا الخلاف وهي ثمرة قرون من التاريخ ولن تختفي في الوقت القريب. والتحليل الذي ينحاز لأفكار هنتجتون بهذا الشأن يتماشى مع الأهداف الإستراتيجية للغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة تلك الأهداف الرامية لبقاء الأخيرة على رأس (العالم الغربي الحر) وتوسيعه تحت هيمنتها ليمتد إلى أوربا الشرقية مع المحافظة وأمريكا اللاتينية لمنع ظهور أية قوة معارضة في آسيا أو الشرق الأوسط. وتمتاز هذه الأطروحة بأنها تقدم للبعض قراءة موحدة لجميع الصراعات الجارية في عالمنا المعاصر وخصوصاً بالنسبة لأولئك الذين فقدوا البوصلة التي كانت تقدمها لهم الحرب الباردة والاختلافات العقائدية والأيديولوجية، لذلك فهي بالنسبة لهم بمثابة أطروحة (النعمة المفاجئة) التي زودتهم من جديد بـ (نظرية) شاملة يستطيعون أن يفسروا من خلالها الصراعات والحروب الأهلية في دول أوربا القديمة المتعددة الجنسيات وفي الشرق الأوسط وبحر الصين.

بيد أن هذه الأطروحة وبمجرد نشرها واجهت الكثير من الانتقادات وسجلت عليها الكثير من المآخذ، فالحروب الحقيقة وليست الخيالية جرت عادة في داخل الكتلة الحضارية الواحدة وليس بين كتلتين حضاريتين متصارعتين، والمسلمون لم يهرعوا لنجدة العراق ولا البوسنة ولا أذربيجان. أما اعتبار مبيعات السلاح الصيني للسعودية أو إيران علامة على وجود ترابط كونفوشيوسي – إسلامي فهذا أمر لا يمكن إثبات صحته أمام التجربة والواقع، فهل يمكن الحديث مثلاً عن ترابط

غربي – إسلامي لأن الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا يبيعان السلاح إلى بلدان إسلامية في الشرق الأوسط ؟

بالطبع لا، فبيع هذه الأسلحة وفي جميع الأحوال ليس إلا من أجل المحافظة على صناعة أسلحة جديدة تسمح للمنتجين باستمرار الحصول على العملات الصعبة، وعليه فإن الأسباب هي، في الحقيقة، اقتصادية (صناعية – تجارية) وإستراتيجية (عسكرية – سياسية) فالمبيعات لم تكن باسم التضامن الحضاري لأنه لو صح ذلك لكان تقديم الأسلحة يتم بطريقة مجانية أو رمزية وهو أمر ابعد ما يكون عليه الحال اليوم. وإذا كان الصرب والكروات لا يدينون بنفس الدين فهل يمكن القول بأنهم لا ينتمون إلى نفس الحضارة، فهم سلاف ولهم نفس اللغة وعاشوا في القرى نفسها زمناً طويلاً وتعددت بينهم الزيجات.

ولكن الحروب الأهلية والدولية في داخل الحضارة الواحدة واقتتال الأشقاء داخل الدين الواحد وقائع تنسف تحليل هنتجتون من أساسه. وبخصوص الإسلام فإنه يقوم على كتل ثقافية فرعية متنوعة وربما مختلفة، كذلك فأن العالم الكونفوشيوسي ليس موجوداً بالكيفية التي يجري تصويره بها أي ككتلة واحدة. كما يمكن دحض الجانب المتعلق من هذه الأطروحة بالحضارة الإفريقية بدلالة الحروب الأهلية المشتعلة فيها والتي تجعل من الإثنية/العرقية العنصر المكون لإفريقيا والأكبر من أي تضامن حضاري. وكذلك الأمر بالنسبة لأمريكا اللاتينية حيث هشاشة ووهن التضامن الحضاري اللاتيني الأمريكي، فقط المشاعر المعادية للولايات المتحدة الأمريكية كانت هي الشيء الوحيد الذي استطاع أن يوحد الشعوب في هذه القارة خلال سنوات الستينات والسبعينات بل إن هذا الطلاء البراق لم يستطع في وقته إخفاء التنافس على قيادة القارة بين البرازيل والأرجنتين ولا الحرب الأهلية في البيرو وكولومبيا ولا الخلافات الحدودية بين الأرجنتين وتشيلي وبين بوليفيا وتشيلي وبين البيرو والأكوادور. وتتميز أطروحة هنتجتون بطبيعتها الجازمة والقاطعة حيث تفترض بأن الحضارات ستتصادم حتما وبالضرورة، وأن هذا التصادم لن تكون له نهاية، بينما على العكس من ذلك يمكننا أن نتصور بأنه

حتى الحرب التي قد تقوم بين حضارتين بسبب اختلافهما فإنها يمكن أن تتوقف في أية لحظة عندما تقرران وقفها من اجل مصالحهما المشتركة.

وفي الجانب المقابل لهذه الأطروحة تبرر حقائق الجغرافيا السياسية المعاصرة اليوم مفهوم صراع الهويات المستند لا على بناءات نظرية بل على ملاحظة الصراعات الحقيقية التي تستخلص منها النتائج العامة حيث تصبح الهوية الجماعية لجماعة بشرية ما هي الشيء الثابت الوحيد في مواجهة إفرازات الحداثة المدمرة والبؤس الاقتصادي والتفكك السياسي. فإذا أحست جماعة بشرية ما بأن هويتها مهددة بشكل قد يؤدي إلى زوالها فستتكرن هنا قاعدة صراع الهويات الذي يستند في اغلب الأحيان إلى الخوف من الزوال. فولادة صراع الهويات تصاحبها أفكار وأوهام يملؤها القلق والخوف من التصفية، لأن الأفراد لا يشعرون بأنهم مهددون بفقدان الأرض فقط بل ومهددون أيضا بفقدان حقهم في العيش كجماعة لها خصوصيتها. إن صراع الهويات ليس صراعا متعلقا بأرض أو سلطة أو مصادر ثروة بل هو أولا وقبل كل شيء صراع مضمونه ومصدره الإدراك الجماعي لتهديد يطال الوجود ويهدد استمرار الحياة، إنها مشاعر الضحية التي تسيطر على طريقة التفكير والتحليل الجمعي لدى جماعة بشرية تحس بأنها ضحية وهذا ما تتأسس عليه خصوصية أزمة الهويات سواء كانت طائفية أو عرقية أو قومية أو خليطاً من الأزمات الثلاث معا، وعليه فإن أمام الحضارات طريق مفتوح هو طريق الحوار وليس الصراع ولا التصادم.

المبحث الثاني

أطروحة سلطة المعرفة

نشر المفكر الانجليزي (توماس هوبز) في عام ١٦٥١م وقبيل اندلاع الثورة الصناعية كتابه الشهير (الليفاثان) الذي استمد عنوانه من اسم وحش بحري أسطوري قوي لستخدمه في هذا الكتاب ليشير به إلى (الدولة) ذات السلطة القوية المراد تحقيقها إن كانت محققة في القرن السابع عشر الذي جرت العادة على وصفه بقرن السلطة. ولكن العالم يدخل اليوم عصر ثورته الجذرية الثالثة (ثورة المعلوماتية والاتصال) مخلفاً وراءه ثورتين سابقتين عاشهما الأولى (الزراعية) والثانية (الصناعية)، وتتمثل العلامات الفارقة للثورة الثالثة في تحولات كبيرة في شتى ضروب الحياة المجتمعية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية). ويقدم (ألفين توفلر) في كتابه المعروف (تحول السلطة) أطروحة فكرية جديدة عن انعكاس تلك التحولات على السلطة السياسية وأثرها في انتقال مصدرها من القوة والثروة إلى المعرفة، وتفيد هذه الأطروحة بأن ثمة ثورة تجتاح عالم ما بعد روجر بيكون وليس بوسع أي عبقري في السابق مثل سن تسو ولا مكيافيللي ولا بيكون نفسه أن يتخيل ما تشهده هذه الأيام من منحى عميق في تحول السلطة والمتمثل في هذه الدرجة المذهلة التي أصبحت بها حتى القوة والثروة تعتمدان على المعرفة حالياً. إن المعرفة نفسها لم تعد هي المصدر الوحيد للسلطة فحسب بل أنها أصبحت أيضا أهم مقومات القوة والثروة، وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم لماذا أخذت المعركة الدائرة من اجل التحكم في المعرفة ووسائل الاتصال تشتد الآن وتحتدم في جميع أرجاء عالمنا المعاصر؟ فمنذ عقد التسعينات يشهد العالم ثلاثة متغيرات قلبت أشكال وجواهر المنظومة الفكرية التقليدية تمثلت بـ (ثورة المعلومات والاتصالات وسقوط الشمولية السياسية والتدويل المضطرد للعالم).

وبخصوص المتغير الأول يمكن القول إن الأيديولوجيا كانت في الماضي عنواناً لكل ما هو سياسي والدولة القومية معادلا للشكل الأكمل والأمثل للتنظيم

السياسي ومبدأ السيادة هو جوهر الدولة المستقلة وعنوانها البارز. ولكن ثورة المعلومات والاتصالات جعلت كل ذلك جزءاً من ماض توارى وتاريخا مضى، لأن هذه الثورة تخطت القوميات ودولها وجعلت الحدود والسيادة موضع عجز وتخط بفعل الفاكس والانترنيت وأطباق البث والالتقاط الفضائية ناهيك عن الشركات والمؤسسات العالمية التي لا وطن لها ولا مركز مكاني معلوم يحصرها. أما بالنسبة للمتغير الثاني (سقوط الشمولية السياسية) فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد مثلت انتصار مبدأ القوميات فإن الماركسية اللينينية كانت الفاعلية الفكرية السياسية الوحيدة التي قفزت على هذا المبدأ وفق نظرية حرق المراحل لتبدأ عصر ما بعد القومية في أوربا في مواجهة أقصى وأقسى ما وصل إليه مبدأ القوميات هناك متمثلاً بالفاشية والنازية. وإذا لم يكن مبدأ القوميات قد حقق إشباعا لحاجات شعوب أخرى في مستعمرات وأشباه مستعمرات ما يسمى ببلدان العالم الثالث، فإن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية شكلت بداية سقوط الشمولية السياسية بصيغتها القومية هذا السقوط الذي بدأ بانهيار وانحدار الفاشية والنازية ثم تواصل بانهيار تجربة الإتحاد السوفيتي كصيغة من نوع آخر للشمولية السياسية. وعند الحديث عن المتغير الثالث (التدويل المضطرد للعالم) نقول إن التأثيرات السلبية التي عاني منها مبدأ السيادة وغلبة مفهوم الدولية اليوم بمفهومه المتعارض مع مفهومي القومية والإقليمية وبزوغ عصر التنظيمات الدولية بقوة، تسببت جميعها ف ظهور مفاهيم جديدة تشير جميعاً إلى حالة التدويل المضطرد والمتسع لعالمنا المعاصر وهو ما أدى إلى ظهور مفهوم الجماعة الدولية بديلاً للجماعة القومية ومفهوم السيادة العالمية بديلاً للسيادة الوطنية ومفهوم المواطن العالمي بديلاً للمواطن الإقليمي ومفهوم الحرب بالتكنولوجيا بديلاً عن الحرب بالبندقية....الخ. وقد دفع مجمل هذه المتغيرات إلى بروز ظواهر سياسية واجتماعية رئيسية محتملة ذات أثر كبير في تشكيل منظومة الفكر السياسي المعاصر أبرزها ظواهر النوستولوجيا Nostalgia وحوار الثقافات وتشكيل ثقافة عالمية وحرب المعلومات والتحولات الاقتصادية. وتعرف ظاهرة النوستولوجيا بأنها تعني التوق غير السوي للماضي أو محاولة

استعادة حال سابق يتعذر استرداده نتيجة لعدم قدرة الذات الفردية ولا الجماعية على التكيف مع المستجدات والمتغيرات مما يجعل النوستولوجيا نوعاً من الاغتراب عن العصر ومستجداته وشكلاً من أشكال الحنين إلى الماضي وهي ظاهرة ليست فردية (تخص شاعراً رومنسياً مثلاً) بل ظاهرة جماعية تخص جماعات أو أمم، إنها كل مفهوم يستند إلى مفردة مثل (الرجوع – العودة – الانبعاث – الإحياء – الالتفات إلى ما كان – النهوض بعد الموت...الخ)، وهي سياسياً إشارة إلى العجز عن التكيف مع مستجدات العصر وعدم استيعابها من ناحية ورفض هذه المستجدات من ناحية أخرى مع الاقتناع بأن هذا الرفض لن يؤدي إلى نتيجة ايجابية من حيث تحقق التوقعات. وهنا قد يدخل العنف في الموضوع، ففي بداية الثورة الصناعية في انجلترا وأوربا الغربية عبر العمال الذين شردتهم الآلة عن غضبهم عليها بتدميرها بسلوك عدواني عنيف نتلمس منه وفيه حالة نوستولوجية تحولت إلى سلوك عنيف بحكم الحنين إلى الماضي والخوف من الحاضر والمستقبل، كما نتلمس في ذلك أيضا عدم القدرة على التكيف مع المتغيرات الجديدة وعدم امتلاك حل عقلاني للمشاكل المترتبة على هيمنة الآلة، فلم يبق هناك إلا سلوك يائس أخير وهو تحطيم الآلة ذاتها. ونشهد اليوم ذات السلوك في كل زوايا وأطراف المسرح العالمي دون استثناء (مثل معاداة الأجانب والمهاجرين في أوربا وأمريكيا – الحركات الدينية السياسية المتطرفة في الشرق والغرب على السواء).

أما بالنسبة لحوار الثقافات وتشكّل ثقافة عالمية فالملاحظ أن لكل جماعة ثقافة ولكل ثقافة فكرة محورية، ففي الحضارة والجماعة المصرية القديمة يتمثل محور الثقافة بـ (فكرة الخلود)، ويتمثل محور الثقافة في حضارة بلاد ما بين النهرين بـ (فكرة الأسطورة الكونية)، وعند الإغريق القدماء كان المحور القانون، وفي الصين والهند القديمتين كان المحور يتمثل بـ (فكرة الانسجام مع الطبيعية)، وعند المسلمين تمثل المحور بـ (فكرة النص)، بينما تمثل المحور في الغرب الحديث بـ (فكرة العقل). إن ثقافات عالمنا المعاصر، وكما هو الأمر ثقافات العوالم السابقة، قد شهدت التجاور والتداخل وفق أسلوبين هما: أسلوب الغلبة

العسكرية من الغالب إلى المغلوب، وأسلوب السريان الحضاري من المغلوب إلى الغالب، والأمر في الحالتين لا يعني أن هذا التجاور وذلك التداخل قد أدى فعلاً إلى مسخ الواحد للآخر أو اكتساح ثقافة الغالب لثقافة المغلوب وبالعكس، إذ تبقى الثقافات متجاورة ومتداخلة كما يؤشر التاريخ ويؤكد الواقع لكنها قد لا تكون كذلك من حيث السياسة والايدولوجيا. فقد تتصادم وهنا يرى (صموئيل هنتجتون) أن تصادم الحضارات هو خليفة الحرب الباردة وفقاً لشعار (الغرب والبقية) the rest The west and، وفي السياق ذاته، وبالنتيجة، يصل (فرانسيس فوكوياما) في كتابه إلى تأكيد سيادة الغرب المعاصر فكراً وسلوكاً على العالم ولتمثيل بالليبرالية، بينما تؤكد الحقيقة في التاريخ وعلى أرض الواقع أن حوار الثقافات في عالمنا المعاصر هو حوار مستمر ومتواصل ضمن سياقات تؤدي إلى تشكيل ثقافة عالمية سريعة الانتشار وواضحة التأثير هي ثقافة التكنولوجيا. ويجعلنا ذلك نتذكر حقيقة أن تداخل الثقافات لا بد أن يخلق نوعاً من الصراع بين الجماعات المختلفة بسبب حساسية مسألة الهوية، ولكن دون أن يعني هذا سرمدية الصراع لأن ما نجده ونعيشه من صراعات راهنة تحركها دوافع سياسية وأيديولوجية ليست كامنة في طبيعة البشر ولا في طبيعة ثقافاتهم المتنوعة التي لا تعرف سوى علاقة التجاور والتداخل.

أما بصدد حرب المعلومات وتحولات الاقتصاد، فإن النمط المعاصر لوظيفة الجاسوسية وصراع المصالح وتنافس السياسات هو نمط جاسوسية المعلومات وجاسوسية الشركات الخاصة وندرة أو وفرة المعلومات، فالذي يمتلك المعلومة في عالمنا المعاصر وفي كل مكان وزمان يكون سيداً سياسياً واقتصادياً وكذلك عسكرياً لأن المعلومة هي الطريق إلى الثروة ومن يسيطر على الثروة يسيطر على كل شيء بما في ذلك السلطة السياسية، ولأن من يمتلك المعلومة أيضا قادر على أن يشكل العقول ومن ثم يحدد السلوك ومن يفعل ذلك يصبح صاحب القوة فالسلطة والسلطان. وإذا ما كان عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر) قد تحدث في السابق عن ثلاثة مصادر لشرعية السلطة هي (التقاليد – الكاريزما –

البيروقراطية)، وتحدث (كارل ماركس) عن مصدر وحيد هو (الملكيـة الخاصـة)، وتحدث علماء السياسة عن مصدري (القـوة و الأيديولوجيا) أو غيرهمـا مـن المصادر، فان متغيرات عصرنا الراهن أفرزت مصدرا جديداً هو مصدر (المعرفة أو المعلومات) وهذا ما سيجعل المنافسات الحالية والقادمة والحروب المقبلة ليست منافسات اقتصادية ولا حروباً عسكرية بالمعنى التقليدي بقدر ما هي منافسات ثقافة وحروب معلومات من حيث الإنتاج والتشكيل وهي منافسات وحروب ليس بين دول فقط بل بين مؤسسات اقتصادية عملاقة لا تعرف لها حدود ولا مراكـز (شـركات عديمة الجنسية) مقابل الشركات متعددة الجنسية السائدة قبـل الثـورة المعلوماتيـة المعاصرة.

ويعني كل ما تقدم تعرض مفاهيمنا المعاشة لثورة عامة وشاملة، فقد كانـت تلك المفاهيم تخضع لطبيعة السلطة السياسية وشرعيتها قاصرة على الحق الإلهي ثم على القوة ثم على العقد الاجتماعي لتتحول إلى شرعية امتلاك وإنتـاج المعلومـة. وإذا كان مفهوم (الأمن) يعني تقليدياً أمن الدولة والمجتمع على أسس عـسكرية أو بوليسية، فان أمن اليوم يتوافر بامتلاك المعرفة المفصلة عن الأشـخاص والأشـياء والظواهر لضمان أمن الدولة والمجتمع وإشباع الحاجات والتعامل السليم مع الداخل والخارج. أما مفهوم (حقوق الإنسان) فقد تطور عبر ضرورة تاريخية على شـكل أجيال من مرحلة اللاحقوق إلى الحقوق الطبيعية المقتصرة على شعوب وبلدان دون أخرى إلى الحقوق الشاملة وصولاً إلى الأمم المتحدة وإعلانها العالمي وملاحقه ثـم حقوق الإنسان بالنهايات المفتوحة من فردية إلى جماعية (حقوق أفـراد – حقـوق جماعات – حق الاختلاف – حق التنمية – حق البيئة – حـق الاتـصال...الـخ)، وكذلك في مضمار التقسيمات المفاهيمية للأرض والأقاليم السياسية، فقد عرفنا مـن قبل مفاهيم لتقسيم (شرق –غرب) و (شمال – جنوب) و (رأسمالي – اشـتراكي) و (متخلف – متقدم) و (نام – متطـور) و (صـناعي – زراعـي) و (مركـز – أطراف)..الخ، بينما يقوم عالمنا المعاصر والمقبل على تقسيم جديد معياره المعلومة ومن يمتلك صناعتها ويحتكر تقنيتها، إنه تقسيم يقوم على معادلة (من يعلم – من لا

يعلم) أو (من يحتكر المعلومة – من يفتقر للمعلومة)، وسيكون من لا يعلم خاضعاً، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وتابعاً ومرتهناً بمصيره ومستقبله لمن يعلم، والتقسيم المقبل غير قائم على أسس أيديولوجية ولا سياسية ولا اقتصادية كمية بل قائم على أسس معرفية أولاً وأخيراً.

مصادر ومراجع مختارة

- أ. م. جود. النظرية السياسية الحديثة. ترجمة: عبدالرحمن صدقي أبوطالب. المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. القاهرة. ١٩٦٢.

- إبراهيم أباظة وعبد العزيز غنام. تاريخ الفكر السياسي. دار النجاح. بيروت. ١٩٧٣.

- إبراهيم كبة. دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي. مطبعة الإرشاد. بغداد. ١٩٧٠.

- أحمد عطية الله. القاموس السياسي. ط٣. دار النهضة العربية. مصر. ١٩٦٨.

- ادوار. م. بيرنز. أفكار في صراع..النظريات السياسية في العالم المعاصر. ترجمة: عبدالكريم أحمد. دار الأداب. بيروت. ١٩٧٥.

- أرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان. ترجمة: لويس اسكندر. مؤسسة سجل العرب. القاهرة. ١٩٦٦.

- آرنست بلوخ. فلسفة عصر النهضة. ترجمة: إلياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨٠.

- آرنستو لانذي. أعلام الفكر السياسي. دار النهار. بيروت. ١٩٧٠.

- اريك ماثياس. كاوتسكي والكاوتسكية. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٨.

- أسامة أمين الخولي (محرر). العرب والعولمة (ندوة). ط٢. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٨.

- الان تورين. إنتاج المجتمع. ترجمة: إلياس بديوي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٦.

- ألفين وهايدي توفلر. الحرب والحرب المضادة..الحفاظ على الحياة في القرن المقبل. تعريب: صلاح عبدالله. ط١. سرت- الجماهيرية العربية الليبية. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٩٥.

- إمام عبدالفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيجل..دراسة لمنطق هيجل. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٢.

– إميل برهييه. تاريخ الفلسفة..القرن السابع عشر. ترجمة: جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٣.

– أندريه كريسون. روسو. ترجمة: نبيه صقر. منشورات عويدات. بيروت. ١٩٨٧.

– أنطوني جيدنز. بعيداً عن اليسار واليمين..مستقبل السياسات الراديكالية. ترجمة: شوقي جلال. ط١. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠٢.

– أنطونيو بوزوليني. غرامشي. ترجمة: سمير كرم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٧.

– أنطونيو غرامشي. قضايا المادية التاريخية. ترجمة: فواز طرابلسي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٩.

– أوليفر كوكس. الرأسمالية نظاماً. ترجمة: إبراهيم كبة. مطبعة العاني. بغداد. ١٩٧٤.

– باتريك هارمن وآخرون. النظام العالمي الجديد..القانون الدولي وسياسة المكيالين. ج١. تعريب: أنور مغيث. ط١. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. سرت– الجماهيرية العربية الليبية. ١٩٩٥.

– برتراند راسل. تاريخ الفلسفة الغربية. ٢ج. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٦٨.

– برنارد غروتويزن. فلسفة الثورة الفرنسية. ترجمة: عيسى عصفور. منشورات وزارة الثقافة والسياحة. دمشق. ١٩٧٠.

– بوخارين. ألف باء الشيوعية. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٤.

– بول رونسون. اليسار الفرويدي. ترجمة: لطفي فطيم وشوقي جلال. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٤.

– بول سويزي وآخرون. الإقطاع والرأسمالية. ترجمة: عصام الخفاجي. دار ابن خلدون. بيروت. ١٩٧٧.

- بول هازار. الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر. ترجمة: محمد غلاب. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٨.
- بول هيرست وجراهام طومسون. ما العولمة. الاقتصاد العالمي وإمكانيات التحكم. ترجمة: فالح عبد الجبار. ط١. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠١.
- بيار و مونيك فافر. الماركسية بعد ماركس. ترجمة: تسميم نمر. منشورات عويدات. بيروت. ١٩٧٤.
- بيير أنسار. ماركس والفوضوية. ج١: سان سيمون. ترجمة: ذوقان قرقوط. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٥.
- بيير سويري. الماركسية بعد ماركس. ترجمة: جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٥.
- توماس ل. فريدمان. السيارة ليكساس وشجرة الزيتون. محاولة لفهم العولمة. ترجمة: ليلى زيدان. ط١. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع. ٢٠٠٠.
- توم. ب. بوتومور. الطبقات في المجتمع. ترجمة: وهيب مسيحة. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. د ت.
- توماس مور. يوتوبيا. ترجمة وتقديم: إنجيل بطرس سمعان. دار المعارف. مصر. ١٩٧٤.
- تيودور دريبر. أصول اليسار الأمريكي. ترجمة: عصام الدسوقي. دار الثقافة الجديدة. القاهرة. ١٩٨٢.
- ج. د. هـ. كول. رواد الفكر الاشتراكي. ترجمة: منير بعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٧٨.
- جاك تكسيه. غرامشي: دراسة ومختارات. ترجمة: ميخائيل إبراهيم مخول. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٢.
- جان توشارد وآخرون. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: علي مقلد. الدار العالمية. بيروت. ١٩٨١.

- جان جاك روسو. الاعترافات. ترجمة: محمد بدر الدين خليل. الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة. د ت.

- جان جاك شيفالييه. أمهات الكتب السياسية. ترجمة: جورج صدقني. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٨٠.

- جان جاك شيفالييه. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٥.

- جان كريستوفر روفين. أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة..نظرية مجابهة الشمال مع الجنوب. ط١. سرت- الجماهيرية العربية الليبية. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٩٥.

- جان كانييه. كالفين. ترجمة: حسيب نمر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨١.

- جان هيبوليت. مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. ترجمة: أنطوان حمصي. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧١.

- جورج ادوارد سنبلة. الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشة. ترجمة: تيسير شيخ الأرض. وزارة الثقافة والسياحة. دمشق. ١٩٦٨.

- جورج سباين. تطور الفكر السياسي. ٥ج. دار المعارف. مصر. ١٩٦٩.

- جورج طرابيشي. الماركسية والأيديولوجيا. ط١. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧١.

- جورج لاباد و رينيه لوارد. مقدمة في علم الاجتماع. ترجمة: هادي ربيع. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. د.ت.

- جورج لوكاش. التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة: حنا الشاعر. دار الأندلس. بيروت. ١٩٧٩.

- جورج لوكاش. الفكر اللينيني. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧١.

- جوزيبي بريتزوليني. حياة مكيافيللي الفلورنسي. ترجمة: طه فوزي. مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٤.

- جوستاف لانسون. فولتير. ترجمة: محمد غنيمي هلال. مطبعة الأطلس. القاهرة. ١٩٤٢.
- جوليان فروند. باريتو. ترجمة: منى النجار. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٠.
- جون ديوي. الفردية قديما وحديثا. ترجمة: خيري حماد. مكتبة دار الحياة. بيروت. ١٩٧٩.
- جون نيف. الأسس الثقافية للحضارة الصناعية. ترجمة: محمود زايد. دار الثقافة. بيروت. ١٩٦٢.
- جون هرمان راندل. تكوين العقل الحديث. ج١. ترجمة: جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت. ١٩٦٥.
- جيرار فان. من فرانكفورت إلى فرانكفورت. مجلة المنار. باريس. عدد ١١. نوفمبر ١٩٨٥.
- حسن صعب. علم السياسة. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٦٦.
- حسن محمد حسن. النظرية النقدية عند ماركيوز. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٩٣.
- حسن نافعة وسيف عبد الفتاح (إشراف وتحرير). العولمة قضايا ومفاهيم. القاهرة. جامعة القاهرة-كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- قسم العلوم السياسية. سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (٢) للعام الجامعي ١٩٩٩-٢٠٠٠. ٢٠٠٠.
- درسدن. الحركة الإنسانية والنهضة. ترجمة: عمر شخاشيرو. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٢.
- ديفيد هيوم. محاورات في الدين الطبيعي. ترجمة وتقديم: فيصل عباس. دار الحداثة. بيروت. ١٩٨٠.
- رنيه سرو. هيجل. ترجمة: جوزيف سماحة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٤.
- روبرت بالمر. الثورة الفرنسية وامتداداتها. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٩.

- ريتشارد هيجوت، العولمة والأقلمة..اتجاهان جديدان في السياسة العالمية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، ١٩٩٨.

- ريمون آرون، أفيون المثقفين، دار الكاتب العربي، بيروت، د ت.

- ريمون آرون، صراع الطبقات، ترجمة: عبدالحميد الكاتب، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٠.

- زبغنيو بريجنسكي، بين عصرين، ترجمة: محجوب عمر، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨.

- سيفرين روجومامو، العولمة ومستقبل أفريقيا..نحو تحقيق التنمية المستدامة، ترجمة نهاد جوهر، ط١، القاهرة، الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية، ٢٠٠٢.

- سانتياغو كاريللو، الأوروشيوعية والدولة، ترجمة: سعاد محمد خضر، منشورات الثقافة، بغداد، ١٩٧٨.

- صالح السنوسي، العرب من الحداثة إلى العولمة، ط١، القاهرة، دار المستقبل العربي، ٢٠٠٠.

- طلعت عيسى، سان سيمون، دار المعارف، مصر-القاهرة، ١٩٥٩.

- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت د.ت.

عبد الباسط عبدالمعطي (محرر)، العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي (ندوة)، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

- عبد الحسين شعبان، الصراع الأيديولوجي في العلاقات الدولية وتأثيره على العالم العربي، دار الحوار، سوريا، ١٩٨٥.

- عبد الرضا الطعان، البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية..دراسة في علم الاجتماع السياسي، دار الشؤون الثقافية العامة العراق، بغداد، ١٩٩٠.

- عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري (إشراف). الموسوعة السياسة. ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٤.
- عاطف السيد. العولمة في ميزان الفكر..دراسة تحليلية. الإسكندرية. مطبعة الانتصار. ٢٠٠١.
- علاء طاهر. مدرسة فرانكفورت. معهد الإنماء القومي. بيروت. د ت.
- علي عبدالمعطي محمد. الفكر السياسي الغربي. دار الجامعات المصرية. الإسكندرية. ١٩٧٥.
- فرنسيس فوكوياما وآخرون. نهاية التاريخ ودراسات أخرى. ط١. بيروت. دار الحضارة الجديدة. ١٩٩٣.
- فؤاد محمد شبل. الفكر السياسي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. ١٩٧٤.
- فرنسوا شاتليه. هيجل. ترجمة: جورج صدقني. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧٠.
- فرنسوا شاتليه. تاريخ الأفكار السياسية. معهد الإنماء العربي. بيروت. ١٩٨٤.
- فيليب توري. سارتر. ترجمة: جورج جحا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٣.
- كارل كاوتسكي. طريق السلطة. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٨.
- كارل ماركس وفردريك أنجلز. الأيديولوجيا الألمانية. ترجمة: فؤاد أيوب. دار دمشق. دمشق. د ت.
- كارل ماركس وفردريك أنجلز. مختارات. ٤ ج. دار التقدم. موسكو. د ت.
- كريستيان بالوا. الاقتصاد الرأسمالي العالمي. ترجمة: عادل عبدالمهدي. دار ابن خلدون. بيروت. ١٩٧٨.
- كرين برنتون. أفكار ورجال..قصة الفكر الغربي. ترجمة: محمد محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. ١٩٦٥.
- كورباتشوف. البرسترويكا. ترجمة: سعاد محمد خضر. بغداد.
- ل. بودون ور. بوريكو. المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة: سليم حداد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٦.

- ليون تروتسكي. الثورة الدائمة. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٢.

- مارسيل بريلو. تاريخ الأفكار السياسية. الدار الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت. ١٩٨٦.

- ماكس دوركهايم. بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية. ترجمة: محمد علي اليوسفي. دار التنوير. بيروت. ١٩٨٠.

- ماكس فيبر. رجل العلم ورجل السياسة. ترجمة: نادر ذكري. ط١. بيروت. دار الحقيقة. ١٩٨٢.

- محمد سبيلا. الأيديولوجيا. نحو نظرة تكاملية. ط١. المركز الثقافي الدولي. بيروت. ١٩٩٢.

- محمد سعيد فرح. الطفولة والثقافة والمجتمع. الإسكندرية. منشأة المعارف. ١٩٩٣.

- محمد عاطف غيث. قاموس علم الاجتماع. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٩.

- محمود أمين العالم. العولمة وخيارات المستقبل. القاهرة. قضايا فكرية للنشر والتوزيع. ١٠/١٩٩٩.

- مجموعة مؤلفين. الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة: فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق. سلسلة الألف كتاب. القاهرة. ١٩٦٤.

- محمد فتحي الشنيطي. النظرية السياسية عند هيوم. دار المعرفة. القاهرة. ١٩٦٢.

- محمد فتحي الشنيطي. جون لوك. دار الطلبة العرب. بيروت. ١٩٦٩.

- محمد فتحي الشنيطي. نماذج من الفلسفة السياسية. مكتبة القاهرة الحديثة. القاهرة. ١٩٦١.

- مراد وهبة. المذهب في فلسفة برجسون. دار المعارف. بيروت. ١٩٦٩.

- مكيافيللي. الأمير. تعريب: خيري حماد. المكتب التجاري للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٠.

- مكيافيللي. مطارحات مكيافيللي. تعريب: خيري حماد. المكتب التجاري للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٦٢.
- ملحم قربان. محاضرات في تاريخ الفكر السياسي. مطبوعات كلية الحقوق والعلوم السياسية. الجامعة اللبنانية. ١٩٦٧.
- موريس كورنفورث. مدخل إلى المادية الجدلية. ترجمة: محمد مستجير مصطفى دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٠.
- موسكفتشيف. نقض الأيديولوجية ما بين الوهم والحقيقة. ترجمة: حمزة برقاوي وغالب جرار. مكتبة ميسلون. دمشق د.ت.
- نازلي إسماعيل حسين. الشعب والتاريخ: هيجل. دار المعارف المصرية. القاهرة. ١٩٧٦.
- ناصيف يوسف حتي. القوى الخمس الكبرى والوطن العربي. ط١. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٧.
- ناصيف نصار. منطق السلطة. دار أمواج. بيروت. ١٩٩٥.
- نبيل علي. الثقافة العالمية وعصر المعلومات. ط١. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠١.
- نديم البيطار. الأيديولوجيا الانقلابية. المؤسسة الأهلية. بيروت. ١٩٦٤.
- نعوم شومسكي وآخرون. العولمة والإرهاب. حرب أمريكا على العالم. ترجمة: حمزة المديني. ط١. القاهرة. مكتبة مدبولي. ٢٠٠٣.
- هربرت ماركوز. الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة: جورج طرابيشي. دار الآداب. بيروت. ١٩٨٨.
- هارولد لاسكي. الديمقراطية الأمريكية. ترجمة: راشد البراوي. مكتبة الأنجلومصرية. القاهرة. ١٩٦٠.
- هانس-بيتر مارتين وهارالد شومان. فخ العولمة. ترجمة وتقديم: عدنان عباس علي. ط٢. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠٣.

- يوهان هويزنجا. أعلام وأفكار. نظرات في التاريخ الثقافي، ترجمة: عبـدالعزيز توفيق جاويد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٢.